Dr. Moh. Fauzi, M.Ag

# ILMU FIQIH SOSIOLOGIS

Bantuan Penulisan Buku
Didanai oleh Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
UIN Walisongo Semarang

WALISONGO

**BUKU AJAR**

# ILMU FIKIH SOSIOLOGIS

Penulis:
**Dr. Moh. Fauzi, M.Ag**
**NIP. 19720517 199803 1 003**
**Lektor Kepala (IV/c)**

**Bantuan Penulisan Buku**
**Didanai oleh Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik**
**UIN Walisongo Semarang**
**2021**

# Ilmu Fikih Sosiologi

Penulis : Moh. Fauzi
Editor : M. Nuqlir Bariqlana
Desain Cover : Melati Fatimatul Husna
Layout : Melati Fatimatul Husna

Cetakan 1, Desember 2021
ISBN 978-602-7969-61-2

Penerbit

**CV Rafi Sarana Perkasa**
Anggota IKAPI (Ikatan Penerbit Indonesia)
Villa Ngaliyan Permai Blok E.9 Semarang
Telp. +6224 761 1825. Email: rsp_rafi@yahoo.com

Hak pengarang dan penerbit dilindungi Undang-undang No. 19 Tahun 2002. Dilarang memproduksi sebagian atau seluruhnya dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

# KATA PENGANTAR

Puji Syukur penulis panjatkan kehadirat Allah swt yang telah melimpahkan nikmat dan taufiq -Nya, sehinggapenulis dapat menyelesaikan penulisan Buku Ajar Mata Kuliah Fikih ini dengan sebaik-baiknya.

Pengelolaan Pendidikan Tinggi harus memenuhi Standar Nasional Pendidikan Tinggi (SNPT) yang mencakup 8 (delapan) aspek, salah satunya isi pembelajaran (Pasal 4, ayat [1] Permenristekdikti No. 44 Tahun 2015). Khusus yang terkait standar isi pembelajaran, di dalam Pasal 8 ayat (1) dan (2) disebutkan " (1) Standar isi pembelajaran merupakan kriteria minimal tingkat kedalaman dan keluasan materi pembelajaran. (2) Kedalaman dan keluasan materi pembelajaran sebagaimana dimaksud pada ayat (1) mengacu pada capaian pembelajaran lulusan. Capaian pembelajaran lulusan untuk program Sarjana (Strata 1), dirumuskan dalam rumusan Sikap dan Keterampilan Umum. Dalam aspek Sikap di antaranya dirumuskan pada huruf (c) berkontribusi dalam peningkatan mutu kehidupan bermasyarakat, berbangsa, bernegara, dan kemajuan peradaban berdasarkan Pancasila; (f) bekerjasama dan memiliki kepekaan sosial serta kepedulian terhadap masyarakat dan lingkungan. Sedangkan dalam aspek keterampilan umum, di antaranya dirumuskan pada huruf (a) mampu menerapkan pemikiran logis, kritis, sistematis, dan inovatif dalam konteks pengembangan atau implementasi ilmu pengetahuan dan teknologi yang memperhatikan dan menerapkan nilai humaniora yang sesuai dengan bidang keahliannya; (c) mampu mengkaji implikasi pengembangan atau implementasi ilmu pengetahuan teknologi yang memperhatikan dan menerapkan nilai humaniora sesuai dengan keahliannya…" (Lampiran Permenristekdikti No. 44 Tahun 2015). Untuk wewujudkan capaian lulusan pembelajaran tersebut, khususnya yang terkait dengan kedalaman dan keluasan materi pembelajaran, diejawantahkan dalam bentuk Mata Kuliah (Pasal 9, ayat [4]

Permenristekdikti No. 44 Tahun 2015). Ilmu Fikih merupakan salah satu Mata Kuliah tingkat Universitas yang harus diberikan kepada mahasiswa semua Fakultas, termasuk Program Studi Sosiologi FISIP yang ada di UIN Walisongo.

Untuk memenuhi tuntutan SNPT, muatan Mata Kuliah Ilmu Fikih pada Program Studi Sosiologi FISIP, seharusnya lebih ditekankan pada aspek nilai-nilai sosial yang terdapat dalam berbagai bidang Fikih; *'ibadat, mu'amalat, munakahat, jinayat*, yang diintegrasikan ke dalam Isi Pembelajaran Mata Kuliah Ilmu Fikih. Integrasi nilai sosial dalam materi pembelajaran Mata Kuliah Ilmu Fikih merupakan bentuk kesatuan ilmu yang menjadi visi UIN Walisongo Semarang. Ilmu Fikih yang selama ini ditempatkan sebagaiIlmu Agama perlu diintegrasikan dengan Ilmu Sosiologi yang selama ini dipandang sebagai Ilmu Sosial-Humaniora (baca: Ilmu Umum), dengan cara memberikan muatan nilai sosial dalam bidang-bidang ajaran Ilmu Fikih tersebut sehingga bercorak sosiologis.

Untuk memenuhi harapan-harapan itulah Buku ini hadir sebagai pegangan mahasiswa, khususnya mahasiswa Program Studi Sosiologi. Corak Ilmu Fikih yang sosiologis inilah yang menjadi spesifikasi dan keunggulan Buku ini. Jika buku-buku Ilmu Fikih lainnya hanya memotret Fikih dari aspek hokum lahiriyah yang tampak saja, maka buku ini hadir mengupas dari salah satu aspek batiniyah Ilmu Fikih, yakni mengupas nilai-nilai sosial yang terdapat dalam ajaran-ajaran Ilmu Fikih. Aspek spesifik inilah yang tidak dimiliki buku Ilmu Fikih lain pada umumnya, dan para pembaca akan menemukannya di Buku Ilmu Fikih Sosiologis ini.

Penulis menyadari bahwa Buku ini dapat hadir ke tengah para pembaca karena adanya dukungan berbagai pihak. Secara khusus, penulis berterima kasih kepada:

1. Isteri tercinta, Umi Zaidah, S.Ag (De' Za') dan ketiga "jagoan" penulis tersayang: M. Barra Idealis Faza, M.Azra Reformis Faza, dan M. Mahir Spiritualis Faza yang

menjadi spirit batin dan lentera ilmu yang menyertai dan menyinari petualangan penulis dalam menyelami lautan ilmu Allah serta mengamalkannya di Kampus dan di masyarakat;

2. Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UIN Walisongo yang memberikan bantuan dana untuk penulisan Buku ini melalui BLU Tahun Anggaran 2021.

3. Semua pihak yang membantu secara langsung maupun tidak langsung

Penulis berdoa, semoga Allah *swt* membalas semuanya dengan balasan yang berlipat ganda, amin....

Akhirnya, semoga Buku yang masih jauh dari kesempurnaan ini bermanfaat, khususnya bagi pengkaji Ilmu Fikih dari aspek sosiologisnya, dan umat Islam pada umumnya, amin…

Semarang, 7 Dzulhijjah 1442 H
17 Juli 2021 M

Penulis

Moh. Fauzi Umma

## PERSEMBAHAN

Buku ini penulis dedikasikan buat:

- Kedua orang tua tercinta yang sedang menikmati kasih sayang Allah di alam *barzah*; ayahanda *almarḥūm wal maghfūr lah* K.H. Bushiri dan ibunda *almarḥūmahwal maghfūr lahā* Hj. Siti Rohmah *raḥimahumā Allah,* berkat *wejangan* nasehatnya, perjuangan, do'a dan ridlo keduanya, penulis dapat menjadikan kehidupan dunia ini sebagai ladang akherat. Semoga karya ini menjadi penerang kubur keduanya, amin…
- Kedua orang tua mertua terhormat; ayahanda alm. H. Charis dan Ibunda almh. Hj. Komariyah yang dahulu saat masih hidup selalu mendo'akan penulis sekeluarga agar dalam limpahan Hidayah, Rahmat dan Nikmat Allah swt, semoga keduanya dalam kenikmatan di alam *barzah*-nya, amin…
- Istri tercinta, Umi Zaidah, S.Ag, sebagai Kado 16 Tahun Pernikahan FAZA (17 Juli 2005-17 Juli 2021). Terima kasih De' Za', yan telah sukses menjadi "manager pendidikan dan keuangan keluarga" yang hebat dan berhasil mengawal kesuksesan "dunia dan akherat", serta dengan setia telah merajut kebersamaan dalam mengarungi suka-duka bahtera Rumah Tangga, semoga keluarga FAZA semakin *sakinah*, amin…
- Ananda tersayang, Mas Barra (calon Sainstis Muslim) sebagai Kado penyelesaian "belajar mengaji" di Mts Pesantren Darul Amanah Kendal dan rencana "belajar mengaji" di SMA Sains Al-Qur'an Pesantren Wahid Hasyim Sleman Yogyakarta, dan ananda terkasih, Kakak Azra (calon Pakar Komunikasi, Dermawan-Sosialis Muslim) sebagai Kado ganti "kesepian", yang sudah bisa berpikir layaknya orang dewasa. Katanya, "Pandemi COVID 19 yang tak kunjung usai menyebabkan hidup ini tak ada arah, bosan dan

menjemukan", serta ananda tercinta Adik Mahir (calon Imam Besar Masjid Istiqlal, calon hafid Al-Qur'an) sebagai kado "tambah pinternya" dalambanyak hal. Di usia menjelang 20 bulan ini sudah bisa melafalkan kata pertama adzan "أَللّٰه أَكْبر", ketika dibilangin kata "Shalat" langsung bilang "أَللّٰه", bisa mengucapkan: "yah (ayah), nda (bunda), ara (Barra), aza (Azra), abis (habis), ua (uang), apah (sampah), api (kopi)", dan sudah mengetahui nama anggota tubuh yang pokok; kepala, rambut, hidung, telinga, mulut, gigi, tangan, dan kaki. Semoga kalian bertiga menjadi menjadi anak sholeh yang hebat, bisa mengungguli ayah dalam mengarungi samudera ilmu Allah, cerdas IQ-nya, EQ dan SQ-nya, amin….

- Guru-guru penulis sejak Madrasah Ibtidaiyyah Al-Khurriyah II dan MadrasahTasywiquttullab Salafiyyah (TBS) sampai jenjang Strata 3, yang dengan tulus ikhlas menularkan ilmunya. Isi Buku ini juga tidak terlepas dari "percikan pengetahuan" yang mereka tularkan kepada penulis, semoga amal mereka menjadi *`ilmun yuntafa`u bihi,* amin…

## DAFTAR ISI

Halaman Judul.....i
Kata Pengantar .....iii
Persembahan .....vii
Daftar Isi.....ix

BAB I
PENDAHULUAN..... 1

BAB II
STANDAR ISI PEMBELAJARAN ILMU FIKIH
DALAM BINGKAI STANDAR NASIONAL
PENDIDIKAN TINGGI .....7
A. Standar-Standar Pendidikan dalam SNPT.....7
B. Ilmu Fikih dalam Struktur Kurikulum..... 9
B. Relevansi Standar Isi Pembelajaran Ilmu Fikih
dengan SNPT .....16

BAB III
ILMU FIKIH DALAM BINGKAI POHON KEILMUAN
ISLAM .....19
A. Pokok-Pokok Ajaran Islam .....19
A.1. Ajaran Aqidah .....22
A.2. Ajaran Akhlaq .....26
A.3. Ajaran Syari'ah.....27
B. Fikih dan Term-Term Serupa .....29

B.1. Perkembangan Makna Term Fikih ..... 29
B.2. Islamic Jurisprudence, Islamic Law, Hukum Islam....38
C. Pembidangan Fikih Empat Mazhab.....41
C.1. Bidang-Bidang Fikih Mazhab Hanafi .....41
C.2. Bidang-Bidang Fikih Mazhab Maliki.....42
C.3. Bidang-Bidang Fikih Mazhab Syafi'i.....43
C.4. Bidang-Bidang Fikih Mazhab Hanbali.....44
C.5. Bidang-Bidang Fikih Era Modern ..... 44

BAB IV
INTEGRASI MUATAN NILAI SOSIAL
DALAM ILMU FIKIH .....49
A. Muatan Nilai Sosial dalam Bidang *'Ibadat*..... 49
B. Muatan Nilai Sosial dalam Bidang *Mu'amalat*..... 76
C. Muatan Nilai Sosial dalam Bidang *Munakahat*.....91
D. Muatan Nilai Sosial dalam Bidang *Jinayat*..... 102

BAB V
PENUTUP..... 123

DAFTAR PUSTAKA .....127
BIODATA PENULIS .....137

# BAB I

# PENDAHULUAN

Mutu Pendidikan Tinggi dapat dicapai melalui Sistem Penjaminan Mutu Pendidikan Tinggi yang diselenggarakanoleh Pemerintah (Pasal 51, ayat [2] UU Nomor 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi). Mutu Pendidikan Tinggi adalah tingkat kesesuaian antara penyelenggaraan pendidikan tinggi dengan Standar Pendidikan Tinggi yang terdiri atas Standar Nasional Pendidikan Tinggi dan Standar Pendidikan Tinggi yang ditetapkan oleh Perguruan Tinggi (Pasal 1, ayat [1] Permenristekdikti Nomor 62 Tahun 2016 tentang Sistem Penjaminan Mutu Pendidikan Tinggi).

Untuk mencapai tujuan tersebut, Menteri Riset dan Teknologi (sekarang namanya Menteri Pendidikan dan Kebudayaan) menetapkan Sistem Penjaminan Mutu Pendidikan Tinggi dan Standar Nasional Pendidikan Tinggi (SNPT) (Pasal 52, ayat [3] UU No. 12/2012). Standar Nasional Pendidikan Tinggi (SNPT) adalah satuan standar yang meliputi standar nasional pendidikan, ditambah dengan standar penelitian, dan standar pengabdian kepada masyarakat (Pasal 1, ayat [18] UU Nomor 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi, jo. Pasal 1, ayat [15] PP Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi.

Menurut SNPT, pengelolaan Pendidikan Tinggi harus memenuhi standar-standar yang mencakup pelaksanaan Tridharma Perguruan Tinggi, yakni Pendidikan, Penelitian,dan Pengabdian kepada Masyarakat yang dilaksanakan secara integratif, tidak dipisahkan satu dengan lainnya. Hal ini ditegaskan di dalam Pasal 2, Peraturan Menteri Riset, Teknologi dan Pendidikan Tinggi Nomor 44 Tahun 2015 tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi (sebagai

pengganti Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 49 Tahun 2014) yang menyebutkan:

(1) Standar Nasional Pendidikan Tinggi terdiri atas:
a. Standar Nasional Pendidikan;
b. Standar Nasional Penelitian; dan
c. Standar Nasional Pengabdian kepada Masyarakat.
(2) Standar Nasional Pendidikan, Standar Nasional Penelitian, dan Standar
Nasional Pengabdian kepada Masyarakat sebagaimana dimaksud pada ayat
(1) merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan dalam pelaksanaan tridharma perguruan tinggi.

Selanjutnya, khusus yang terkait dengan penjaminan standar Pendidikan, di dalamnya mencakup 8 (delapan) aspek, yakni: kompetensi lulusan, isi pembelajaran, proses pembelajaran, penilaian pembelajaran, dosen dan tenaga kependidikan, sarana dan prasarana pembelajaran, pengelolaan pembelajaran, dan pembiayaan pembelajaran (Pasal 4, ayat [1] Permenristekdikti No. 44 Tahun 2015).

Khusus yang berkaitan dengan standar isi pembelajaran, Pasal 8 ayat (1) dan (2) menyebutkan "(1) Standar isi pembelajaran merupakan kriteria minimal tingkat kedalaman dan keluasan materi pembelajaran. (2) Kedalaman dan keluasan materi pembelajaran sebagaimana dimaksud pada ayat (1) mengacu pada capaian pembelajaran lulusan. Capaian pembelajaran lulusan untuk program Sarjana (Strata 1), dirumuskan dalam rumusan Sikap dan Keterampilan Umum. Dalam aspek Sikap di antaranya dirumuskan pada huruf (c) berkontribusi dalam peningkatan mutu kehidupan bermasyarakat, berbangsa, bernegara, dan kemajuan peradaban berdasarkan Pancasila; (f) bekerjasama dan memiliki kepekaan sosial serta kepedulian terhadap masyarakat dan lingkungan. Sedangkan dalam aspek keterampilan umum, di antaranya

dirumuskan pada huruf (a) mampu menerapkan pemikiran logis, kritis, sistematis, dan inovatif dalam konteks pengembangan atau implementasi ilmu pengetahuan dan teknologi yang memperhatikan dan menerapkan nilai humaniora yang sesuai dengan bidang keahliannya; (c) mampu mengkaji implikasi pengembangan atau implementasi ilmu pengetahuan teknologi yang memperhatikan dan menerapkan nilai humaniora sesuai dengan keahliannya…" (Lampiran Permenristekdikti No. 44 Tahun 2015).

Untuk wewujudkan capaian lulusan pembelajaran tersebut, khususnya yang terkait dengan kedalaman dan keluasan materi pembelajaran, diejawantahkan dalam bentuk Mata Kuliah. Hal ini ditegaskan di dalam Pasal 9, ayat (4) yang menyebutkan: "Tingkat kedalaman dan keluasan materi pembelajaran sebagaimana dimaksud pada ayat (2) dituangkan dalam bahan kajian yang distrukturkan dalam bentuk mata kuliah". Materi pembelajaran suatu Mata Kuliah yang diberikan dosen kepada mahasiswa seharusnya disesuaikan dengan spesifikasi masing-masing Program Studi. Oleh karena masing-masing Program Studi memiliki karakteristik dan spesifikasi tertentu, maka *stressing* muatan Mata Kuliah seharusnya juga dibedakan antara satu Program Studi dengan yang lainnya. Pembedaan ini penting agar tingkat keluasan dan kedalaman materi pembelajaran dapat memenuhi capaian pembelajaran lulusan melalui standar isi sesuai yang diatur dalam Standar Nasional Pendidikan.

Ilmu Fikih merupakan salah satu Mata Kuliah tingkat Universitas yang harus diberikan kepada mahasiswa semua Fakultas yang ada di UIN Walisongo Semarang. Karena Ilmu Fikih termasuk Mata Kuliah Universitas, maka sifatnya umum, tidak spesifik (UIN Walisongo, t.th.: 226). Misalnya tidak disebut dengan nama Mata Kuliah Ilmu Fikih Sosiologis, Ilmu Fikih Sosial, atau nama lain yang sejenis dengannya. Hal ini berbeda dengan nama Mata Kuliah Ilmu KeIslaman

lainnya yang termasuk kategori Mata Kuliah Jurusan atau Program Studi yang sudah spesifik. Misalnya Mata Kuliah Fikih Muamalah, Fikih Munakahat, Fikih Muamalat, Fikih Jinayat, Fikih Siyasat, Fikih Mawaris (Prodi Ahwalus Syakhsiyyah, Prodi Jinayat, Prodi Prodi Ilmu Falak, ProdiIlmu Hukum), Mata Kuliah Tafsir Ayat-Ayat Sosial Politik, Mata Kuliah Hadis-Hadis Sosial Politik (Prodi Sosiologi), Mata Kuliah Ayat-Ayat dan Hadis Politik, Mata Kuliah Fikih Siyasah (Prodi Ilmu Politik), Mata Kuliah Tafsir Ayat dan Hadis Ekonomi, Mata Kuliah Fikih Muamalah Klasik/Kontemporer, Mata Kuliah Fikih Zakat (Prodi ekonomi Islam, Prodi Perbankan Syariah dan Prodi Akuntansi Syari'ah). Bahkan untuk Prodi tertentu, nama Mata Kuliah sangat spesifik. Misalnya Mata Kuliah Fikih korupsi, Fikih Jihad, Fikih Teroris (Prodi Jinayat), Mata Kuliah Fikih Arah Kiblat, Fikih Awal Waktu Shalat, Fikih Gerhana, Fikih Awal Bulan Qamariyah, Tafsir Hadis Falak untuk Prodi Ilmu Falak (UIN Walisongo, t.th.: 191-199; 228; 232-238).

Sedangkan nilai sosial terdiri dari 2 kata; nilai dan sosial. Kata "nilai" berarti sifat-sifat (hal-hal) yang penting atau berguna bagi kemanusiaan (Tim Penyusun Kamus, 2008: 963). Sedangkan kata "sosial" sepadan juga dengan kata "sosio" berarti berhubungan dengan masyarakat, sosial; berkenaan dengan masyarakat; suka memperhatikan kepentingan umum (suka menolong, menderma) (Tim Penyusun Kamus, 2008: 1331). Di dalam Buku ini, kata "sosial" dimaksudkan sebagaimana makna leksikalnya tersebut. Berdasarkan makna tersebut, rangkaian kata "muatan nilai Sosial" dimaksudkan sebagai kandungan nilai yang memiliki keterkaitan dengan kehidupan masyarakat dan atau nilai yang mengajarkan untuk membantu atau berderma kepada orang lain, atau memperhatikan dan mendahulukan kepentingan umum atau kemaslahatan umum daripada kepentingan pribadinya. Termasuk dalam kategori nilai sosial ini, perbuatan yang tidak merugikan hak atau kepentingan

orang lain atau masyarakat luas. Nilai-nilai sosial tersebut tentu bertalian dengan struktur sosial, proses sosial dan perubahannya yang menjadi definisi sosiologi. Sedangkan sosiologis merupakan sifat mengenai atau menurut sosiologi (Tim Penyusun Kamus, 2008:1332). Kandungan makna seperti ini yang terdapat di dalam bidang-bidang Fikih itulah yang dimaksudkan dengan corak Ilmu Fikih yang sosiologis.

Untuk memenuhi tuntutan Standar Nasional Pendidikan Tinggi, muatan Mata Kuliah Ilmu Fikih pada Program Studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP), seharusnya lebih ditekankan pada aspek nilai-nilai sosial yang terkandung dalam berbagai bidang Fikih. Buku ini menggunakan klasifikasi bidang fikih dalam Mazhab Syafi'iyyah, yakni ada 4 (empat) bidang; bidang *ibadat, mu'amalat, munakahat,* dan *jinayat*. Namun dari aspek substansi materi Fikihnya tidak secara kaku mengikuti kategorisasi bidang Fikih Mazhab Syafi'iyyah tersebut. Kajiannya lebih ditekankan pada materi Fikih yang didalamnya mengandung nilai sosial, meskipun di luar kategorisasi yang dibuat Mazhab Syafi'iyyah tersebut.

Pengayaan muatan nilai sosial bagi mahasiswa Prodi Sosiologi akan memperluas dan memperdalam penguasaannya terkait pengetahuan dan ketrampilan khusus dalam bidang keilmuan Sosiologi. Penggalian muatan nilai Sosial di dalam materi-materi Fikih dalam berbagai bidangnya tersebut juga dalam rangka mewujudkan Visi UIN Walisongo yang telah mendeklarasikan sebagai Universitas Islam Riset Terdepan Berbasis pada Kesatuan Ilmu Pengetahuan untuk Kemanusiaan dan Peradaban pada Tahun 2038 (UIN Walisongo, t.th.: 45).

Integrasi nilai sosial dalam materi pembelajaran Mata Kuliah Ilmu Fikih merupakan bentuk kesatuan ilmu; antara Ilmu Fikih yang selama ini ditempatkan sebagai Ilmu Agama dengan Ilmu Sosiologi yang selama ini dipandang sebagai

Ilmu Sosial-Humaniora (baca: Ilmu Umum). Hasil penggalian muatan nilai sosial kemudian dintegrasikan dalam materi pembelajaran Mata Kuliah Ilmu Fikih. Hal ini menunjukkan terjadinya interaksi antara pelaksanaan standar isi pembelajaran dengan standar proses pembelajaran. Integrasi nilai sosial dalam Mata Kuliah Ilmu Fikih merupakanpelaksanaan standar proses pembelajaran, khususnya aspekkarakteristik proses yang mengamanahkan salah satu sifatnya harus integratif melalui pendekatan antardisiplin dan multidisiplin (Pasal 11, ayat [4] Permenristekdikti No. 4.

Untuk memenuhi harapan-harapan itulah Buku ini hadir. Agar harapan tersebut terwujud, setelah bagian Pendahuluan, Buku ini diawali dengan uraian tentang Standar Isi Pembelajaran Ilmu Fikih dalam bingkai Standar Nasional Pendidikan Tinggi (SNPT); yang membedah Standar-Standar Pendidikan dalam SNPT, Ilmu Fikih dalam Struktur Kurikulum, dan Relevansi Standar Isi Pembelajaran Ilmu Fikih dengan SNPT.

Setelah itu membahas tentang Ilmu Fikih dalam bingkai pohon keilmuan Islam, yang meliputi kajian tentang pokok-pokok ajaran Islam, mengenal makna term Fikih dan term lain yang berhubungan dengannya, dan perbedaan Fuqaha' khususnya empat mazhab dan era modern dalam membuat bidang-bidang materi Fikih.

Pada pembahasan berikutnya dikaji tentang corak Ilmu Fikih sosiologis dengan menggali muatan nilai-nilai sosial yang terdapat di dalam materi Fikih dalam 4 (empat) bidang; *ibadat, mu'amalat, munakahat*, dan *jinayat* sebagaimana klasifikasi yang lazim di dalam kitab Fikih mazhab Syafi'iyyah. Buku ini diakhiri dengan bagian penutup yang berisi kesimpulan dari keseluruhan isi buku.

# BAB II

# STANDAR ISI PEMBELAJARAN ILMU FIKIH DALAM BINGKAI STANDAR NASIONAL PENDIDIKAN TINGGI

## A. Standar-Standar Pendidikan dalam SNPT

Berdasarkan Pasal 1 Permendikbud Nomor 49 Tahun 2014 yang diubah dengan Permenristekdikti Nomor 44 Tahun 2015 tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi (selanjutnya disebut SNPT), Standar Nasional Pendidikan Tinggi, adalah satuan standar yang meliputi Standar Nasional Pendidikan, ditambah dengan Standar Nasional Penelitian, dan Standar Nasional Pengabdian kepada Masyarakat.

Adapun tujuan SNPT disebutkan dalam Pasal 3:

(1) Standar Nasional Pendidikan Tinggi bertujuan untuk:
a. menjamin tercapainya tujuan pendidikan tinggi yang berperan strategis dalam mencerdaskan kehidupan bangsa, memajukan ilmu pengetahuan dan teknologi dengan menerapkan nilai humaniora serta pembudayaan dan pemberdayaan bangsa Indonesia yang berkelanjutan;

b. menjamin agar pembelajaran pada program studi, penelitian, dan pengabdian kepada masyarakat yang diselenggarakan oleh perguruan tinggi di seluruh wilayah hukum Negara Kesatuan Republik Indonesia mencapai mutu sesuai dengan kriteria yang ditetapkan dalam Standar Nasional Pendidikan Tinggi; dan
c. mendorong agar perguruan tinggi di seluruh wilayah hukum Negara Kesatuan Republik Indonesia mencapai mutu pembelajaran, penelitian, dan pengabdian kepada masyarakat melampaui kriteria yang ditetapkan dalam Standar Nasional Pendidikan Tinggi secara berkelanjutan.

Jenis-jenis standar SNPT ditegaskan di dalam Pasal 2, Peraturan Menteri Riset, Teknologi dan Pendidikan Tinggi Nomor 44 Tahun 2015 tentang Standar Nasional Pendidikan

Tinggi yang menyebutkan:

(1) Standar Nasional Pendidikan Tinggi terdiri atas:
a. Standar Nasional Pendidikan;
b. Standar Nasional Penelitian; dan
c. Standar Nasional Pengabdian kepada Masyarakat.
(2) Standar Nasional Pendidikan, Standar Nasional Penelitian, dan Standar
Nasional Pengabdian kepada Masyarakat sebagaimana dimaksud pada ayat
(1) merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan dalam pelaksanaan tridharma perguruan tinggi.

Standar isi pembelajaran merupakan salah satu aspek dalam penjaminan standar Pendidikan, di dalamnya mencakup 8 (delapan) aspek, yakni: kompetensi lulusan, isi pembelajaran, proses pembelajaran, penilaian pembelajaran, dosen dan tenaga kependidikan, sarana dan prasarana pembelajaran, pengelolaan pembelajaran, dan pembiayaan pembelajaran (Pasal 4, ayat [1] Permenristekdikti No. 44 Tahun 2015).

Khusus yang terkait standar isi pembelajaran, di dalam Pasal 8 ayat (1) dan (2) disebutkan " (1) Standar isi pembelajaran merupakan kriteria minimal tingkat kedalaman dan keluasan materi pembelajaran. (2) Kedalaman dan keluasan materi pembelajaran sebagaimana dimaksud pada ayat (1) mengacu pada capaian pembelajaran lulusan. Capaian pembelajaran lulusan untuk program Sarjana (Strata 1), dirumuskan dalam rumusan Sikap dan Keterampilan Umum. Dalam aspek Sikap di antaranya dirumuskan pada huruf (c) berkontribusi dalam peningkatan mutu kehidupan bermasyarakat, berbangsa, bernegara, dan kemajuan peradaban berdasarkan Pancasila; (f) bekerjasama dan memiliki kepekaan sosial serta kepedulian terhadap masyarakat dan lingkungan. Sedangkan dalam aspek keterampilan umum, di antaranya

dirumuskan pada huruf (a) mampu menerapkan pemikiran logis, kritis, sistematis, dan inovatif dalam konteks pengembangan atau implementasi ilmu pengetahuan dan teknologi yang memperhatikan dan menerapkan nilai humaniora yang sesuai dengan bidang keahliannya; (c) mampu mengkaji implikasi pengembangan atau implementasi ilmu pengetahuan teknologi yang memperhatikan dan menerapkan nilai humaniora sesuai dengan keahliannya…" (Lampiran Permenristekdikti No. 44 Tahun 2015).

Untuk wewujudkan capaian lulusan pembelajaran tersebut, khususnya yang terkait dengan kedalaman dan keluasan materi pembelajaran,diejawantahkan dalam bentukMata Kuliah. Hal ini ditegaskan di dalam Pasal 9, ayat (4) yang menyebutkan: "Tingkat kedalaman dan keluasan materi pembelajaran sebagaimana dimaksud pada ayat (2) dituangkandalam bahan kajian yang distrukturkan dalam bentuk matakuliah".

## B. Ilmu Fikih dalam Struktur Kurikulum

Program studi Sosiologi merupakan salah satu Prodi yang ada di FISIP UIN Walisongo di samping Prodi Ilmu Politik (UIN Walisongo, t.th.: 72). Program Studi Sosiologi tersebut memiliki kurikulum dan kompetensi kurikulumnya. Menurut SK Rektor Nomor 131 Tahun 2018 tentang *Buku Panduan Program Sarjana (S.1) & Diploma 3 (D.3) Tahun Akademik 2018/2019* disebutkan sebagai berikut (UIN Walisongo, t.th.: 73-75):

a. Kurikulum Program Studi
    1. Kurikulum adalah seperangkat rencana dan pengaturan mengenai tujuan, isi, dan bahan pelajaran, serta cara yang digunakan sebagai pedoman penyelenggaraan kegiatan pembelajaran untuk mencapai tujuan pendidikan tertentu.

2. Penyusunan/pengembangan kurikulum dilakukan dengan memperhatikan prinsip-prinsip pengembangan ilmu, kemanfaatan/relevansi, minat dan bakat mahasiswa, menyeluruh dan sistemik, serta memperhatikan hasil pengkajian empirik.
3. Kurikulum disusun mengacu pada standar kompetensi lulusan yang meliputi aspek pengetahuan, sikap, dan ketrampilan.
4. Kurikulum program studi terdiri dari kurikulum inti dan kurikulum institusional.
5. Kurikulum inti merupakan kelompok bahan kajian yang dikembangkan berdasarkan standar kompetensi yang berlaku secara nasional.
6. Kurikulum institusional merupakan kelompok bahan kajian yang dikembangkan berdasarkan standar kompetensi yang ditetapkan oleh UIN Walisongo.
7. Kurikulum yang ditetapkan bersifat fleksibel sehingga memungkinkan para mahasiswa mempunyai banyak pilihan terutama di bidang kompetensi tambahan.
8. Kurikulum program studi sarjana ditetapkan oleh Rektor atas usulan Dekan setelah mendapat pertimbangan Senat Fakultas.

b. Kompetensi Kurikulum Program Studi
   1. Kompetensi kurikulum terdiri dari kompetensi dasar, utama, dan pilihan, yang merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan.
   2. a. Kompetensi dasar adalah kemampuan pokok yang harus dimiliki oleh setiap lulusan UIN Walisongo Semarang, terdiri dari:
      (1) Inti, berlaku untuk seluruh PTAI di Indonesia.

(2) Institusional, berlaku khusus di UIN Walisongo sebagai ciri khas atau keunggulan komparatif.

b. Pengembangan kompetensi dasar inti serta penyusunan dan pengembangan kompetensi dasar institusional dilakukan oleh institut.

3. a. Kompetensi utama adalah kemampuan pokok khusus yang harus dimiliki oleh setiap lulusan program studi tertentu di UIN Walisongo Semarang, terdiri dari:
   (1) Inti, berlaku untuk program studi tertentu di seluruh PTAI di Indonesia.
   (2) Institusional, berlaku khusus di program studi tertentu di UIN Walisongo sebagai ciri khas atau keunggulan komparatif.

   b. Pengembangan kompetensi utama inti, serta penyusunan dan pengembangan kompetensi utama institusional dilakukan oleh program studi di bawah koordinasi Dekan dan dengan pertimbangan Senat Fakultas.

4. a. Kompetensi pilihan adalah kemampuan tambahan di luar kedua kompetensi tersebut yang bersifat opsional (pilihan) dan diharapkan dimiliki oleh lulusan dan bersifat institusional. Kompetensi ini dapat berupa:
   (1) Pengayaan, yakni pendalaman kompetensi utama/khusus sesuai dengan bidang studinya.
   (2) Penambahan wawasan, yakni kemampuan di luar kompetensi khusus.
   (3) Pengakuan, yakni kemampuan yang diperoleh mahasiswa di luar kompetensi-kompetensi tersebut dan di luar kampus yang dapat dianggap sebagai keunggulan komparatif.

b. Kompetensi pilihan sebagaimana tersebut di atas dapat berupa paket kelompok mata kuliah/kompetensi yang merupakan satu kesatuan atau mata kuliah/kompetensi lepas, baik yang ditawarkan oleh program studi yang bersangkutan, program studi lain dalam atau antar fakultas, maupun transfer dari perguruan tinggi lain yang diakui.
c. Penyusunan dan pengembangan kompetensi pilihan dilakukan oleh program studi di bawah koordinasi dekan dengan pertimbangan Senat Fakultas.

Adapun profil lulusan dalam struktur kurikulum Prodi Sosiologi dirumuskan sebagai berikut (UIN Walisongo, t.th.: 108-109):

| VISI | MISI | TUJUAN | PROFIL LULUSAN | SKS |
|---|---|---|---|---|
| Program Studi terdepan dalam riset sosiologi berbasis pada kesatuan ilmu | 1. Menyelenggarakan pendidikan dan pengajaran di bidang Sosiologi yang berbasis kesatu | 1.Menyiapkan lulusan dengan kemampuan akademik yang dapat menerapkan, mengembangkan dan/atau menciptakan ilmu pengetahuan dan | **Profil Utama**<br>Profil utama lulusan program studi Sosiologi adalah sosiolog, asisten peneliti, dan pekerja sosial yang memiliki wawasan keislaman. Profil tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:<br>1. Lulusan Prodi Sosiologi adalah sosiolog yang | Universitas: 32<br>Fakultas/ Prodi: 102<br>MK Pilihan: 10 (disediakan 28)<br>Total: 144 |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| untuk kemanusiaan dan peradaban di tingkat nasional tahun 2025. | an ilmu pengetahuan untuk menghasilkan lulusan yang profesional dan berakhlak al-karimah;<br>2. Meningkatkan kualitas penelitian Sosiologi untuk kepentingan Islam, ilmu dan masyarakat;<br>3. Meny | teknologi di bidang Sosiologi berdasarkan kesatuan ilmu pengetahuan.<br>2. Mengembangkan dan menyebarluaskan ilmu pengetahuan dan teknologi dalam bidang Sosiologi. | akan bisa menjelaskan kondisi sosial masyarakat Indonesia dengan pendekatan ilmiah. Lulusan Prodi sosiologi dapatmenganalisis masyarakat dengan menggunakan akal sehat dalamkerangka teori secara kritis, konstruktif dan komprehensif.<br>2. Lulusan Prodi Sosiologi adalah asisten peneliti yang mampu mengungkap berbagai akar persoalan sosial kemasyarakatan dan memberikan rekomendasi bagi pengambil kebijakan.<br>3. Lulusan Prodi Sosiologi adalah pekerja sosial yang mampu | |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | elenggarakan pengabdian untuk pengembangan masyarakat berbasis kearifan lokal;<br>4. Mengembangkan kerjasama dengan berbagai pihak dalam rangka pengembangan keilmuan Sosiologi. | | menerapkan keilmuannya dalam rangka membantu dan mengatasi masalah-masalah sosial kemasyarakatan. Sebagai pekerja sosial mampu melakukan intervensi sosial untuk menciptakan masyarakat yang demokratis, berkeadilan, berdaya saing, berkelanjutan, dan berkeadaban.<br><br>**Profil Tambahan**<br>Profil tambahan lulusan Program Studi Sosiologi adalah pendidik, pegawai pemerintahan ataupun swasta, politisi, mediator, dan wartawan. | |

Sedangkan posisi Mata Kuliah Ilmu Fikih dalam Kurikulum termasuk Mata Kuliah Universitas dengan bobot 2 SKS dari total 32 SKS Mata Kuliah Universitas, sebagaimana disebutkan dalam Lampiran SK Rektor Nomor 131 Tahun 2018 tentang Buku Panduan Program S.1 dan Diploma 3 (UIN Walisongo, t.th.: 185).

Oleh karena Ilmu Fikih merupakan salah satu Mata Kuliah tingkat Universitas, maka harus diberikan kepada mahasiswa semua Fakultas yang ada di UIN Walisongo Semarang. Karena Ilmu Fikih termasuk Mata Kuliah Universitas, maka sifatnya umum, tidak spesifik (UIN Walisongo, 2018: 226).Misalnya tidak disebut dengan nama Mata Kuliah Ilmu Fikih Sosiologis, Ilmu Fikih Sosial, atau nama lain yang sejenis dengannya. Hal ini berbeda dengan nama Mata Kuliah Ilmu KeIslaman lainnya yang termasuk kategori Mata Kuliah Jurusan atau Program Studi yang sudah spesifik. Misalnya Mata Kuliah Fikih Muamalah, Fikih Munakahat, Fikih Muamalat, Fikih Jinayat, Fikih Siyasat, Fikih Mawaris (Prodi Ahwalus Syakhsiyyah, Prodi Jinayat, Prodi Prodi Ilmu Falak, Prodi Ilmu Hukum), Mata Kuliah Tafsir Ayat-Ayat Sosial Politik, Mata Kuliah Hadis-Hadis Sosial Politik (Prodi Sosiologi), Mata KuliahAyat-Ayat dan Hadis Politik, Mata Kuliah Fikih Siyasah (Prodi Ilmu Politik), Mata Kuliah Tafsir Ayat dan Hadis Ekonomi, Mata Kuliah Fikih MuamalahKlasik/Kontemporer, Mata Kuliah Fikih Zakat (Prodi ekonomi Islam, Prodi Perbankan Syariah dan Prodi Akuntansi Syari'ah). Bahkan untuk Prodi tertentu, nama Mata Kuliah sangat spesifik. Misalnya Mata Kuliah Fikih Korupsi,Fikih Jihad, Fikih Teroris (Prodi Jinayat), Mata Kuliah Fikih Arah Kiblat, Fikih Awal Waktu Shalat, Fikih Gerhana, Fikih Awal Bulan Qamariyah, Tafsir Hadis Falak untuk Prodi Ilmu Falak (UIN Walisongo, t.th.: 191-199; 228; 232-238).

C. Relevansi Standar Isi Pembelajaran Ilmu Fikih dengan Standar Nasional Pendidikan Tinggi

Untuk memenuhi tuntutan Standar Nasional Pendidikan Tinggi, muatan Mata Kuliah Ilmu Fikih pada Program Studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP), seharusnya lebih ditekankan pada aspek nilai-nilai sosial yang terkandung dalam berbagai bidang Fikih, seperti bidang *ibadat, mu'amalat, munakahat, jinayat*. Pengayaan muatan nilai sosial bagi mahasiswa Prodi Sosiologi akan memperluas dan memperdalam penguasaannya terkait pengetahuan dan ketrampilan khusus dalam bidang keilmuan Sosiologi. Penggalian muatan nilai Sosial di dalam materi-materi Fikih dalam berbagai bidangnya tersebut juga dalam rangka mewujudkan Visi UIN Walisongo yang telah mendeklarasikan sebagai Universitas Islam Riset Terdepan Berbasis pada Kesatuan Ilmu Pengetahuan untuk Kemanusiaan dan Peradaban pada Tahun 2038 (UIN Walisongo, t.th.: 45).

Integrasi nilai sosial dalam materi pembelajaran Mata Kuliah Ilmu Fikih merupakan bentuk kesatuan ilmu; antara Ilmu Fikih yang selama ini ditempatkan sebagai Ilmu Agama dengan Ilmu Sosiologi yang selama ini dipandang sebagaiIlmu Sosial-Humaniora (baca: Ilmu Umum). Hasil penggalian muatan nilai Sosial kemudian dijadikan sebagai materi pembelajaran Mata Kuliah Ilmu Fikih yang dituangkan di dalam Rencana Pembelajaran Semester (RPS). Hal ini menunjukkan terjadinya interaksi antara pelaksanaan standar isi pembelajaran dengan standar proses pembelajaran. Integrasi nilai sosial dalam Mata Kuliah Ilmu Fikih dalam RPS merupakan pelaksanaan standar proses pembelajaran, khususnya aspek karakteristik proses yang mengamanahkan salah satu sifatnya harus integratif melalui pendekatan antardisiplin dan multidisiplin (Pasal 11, ayat [4] Permenristekdikti No. 44 Tahun 2015).

Integrasi antara disiplin ilmu Fikih (Ilmu Agama) dan Ilmu Sosiologi (Ilmu Sosial-Humaniora) tersebut menjadi basis pelaksanaan paradigma *unity of sciences* yang diusung UIN Walisongo Semarang dalam aspek isi pembelajaran dan proses pembelajaran. Alat bantu Ilmu Sosiologi yang digunakan untuk membedah isi Ilmu Fikih tersebut merupakan bentuk strategi humanisasi ilmu-ilmu keIslaman dalam paradigma *unity of scienses* yang diterapkan UIN Walisongo.

# BAB III

# ILMU FIKIH DALAM BINGKAI POHON KEILMUAN ISLAM

## A. Pokok-Pokok Ajaran Islam

As-Sayyid Sabiq (1992: 7) dan Syaltut [1] (1966: 12-14) membagi ajaran Islam menjadi 2 (dua) macam; ajaran tentang iman dan ajaran tentang amal. Ajaran iman tercermin dalam ajaran yang berisi aqidah dan pokok-pokok ajaran yang menjadi landasan Syari'at Islam. Sedangkan ajaran amal tercermin dalam ajaran Syari'at dan ajaran-ajaran yang bersifat cabang sebagai pancaran dari ajaran aqidah.Iman dan amal; aqidah dan syari'at keduanya saling berhubungan bagaikan hubungan antara buah dan pohonnya; hubungan sebab dan akibat, dan hubungan antara hasil dengan penyebab. Aqidah adalah pokok yang memancarkan syari'at. Syari'at merupakan perwujudan dari adanya keyakinan dalam hati (aqidah). Oleh karena itu, kalau seseorang beriman dengan aqidah namun tidak menjalankan syari'at, atau dia mengamalkan syari'at namun merusak aqidahnya, maka orangtersebut dalam pandangan Allah bukanlah seorang Muslim (yang baik)dan juga bukan orang yang merambah jalan jalan Islam yang mengantarkannya menuju keselamatan. Hubungan antara aqidah dan syari'at ini ditunjukkan dalam beberapa ayat Al-Qur'an yang menyebut 'amal dibarengi dengan iman. Kata "iman" menunjuk pada

[1] Maḥmūd Syaltūt adalah seorang pembaru hukum Islam fikihnya *responsif* terhadap tuntutan jamannya. Seperti pembolehan inseminasi buatan jika berasal dari sperma suami, penghalalan bunga tabungan pos, pembolehan aborsi setelah didahului dengan pemeriksaan medis, dan lain-lainnya. Namun Syaltūt masih membuat dikhotomi *naṣ qaṭ'iy- naṣ ẓanniy*, di mana *naṣ qaṭ'iy* tidak boleh disentuh *ijtihad. Metodologi istinbat* inilah yang menjadikan corak pembaruan hukum yang dilakukannya masih *parsial-ad.hoc.* Pembaruan hukum Islam yang masih semu tersebut perlu didekonstruksi agar syari'at Islam dapat mengikuti pergantian ruang dan perjalanan waktu. Moh. Fauzi, *The Quasi Reform of Islamic Law: A Study on Legal Methodology of Mahmud Shaltut*, *Advance Science Letters*, Volume 24, Number 1, January 2018, pp. 413-416.

ajaran aqidah, dan kata "'amal/'amal salih" menunjuk pada ajaran syari'at. Misalnya, QS. Al-Baqoroh: 25; QS. An-Nahl: 96; dan QS. Maryam: 96; QS. Al-Kahfi: 107-108; QS. Al-Ahqaf: 13; QS. Al-'Asr: 1-3, dan lain-lainnya.

Menurut Syaltut, dua ajaran pokok aqidah dan syari'at tersebut digali dari sumber utama Al-Qur'an. Dari Al-Qur'an dapat diketahui bahwa Islam memiliki 2 (dua) ajaran pokok, yaitu ajaran aqidah dan syari'ah. Seorang Muslim tidak akan mampu mengetahui dan memahami hakikat agama Islam, kecuali dengan menjadikan kedua ajaran pokok tersebut dalam pola pikir, hati, dan prilaku kehidupnnya (Syaltut, 1966: 11).

Sedangkan Al-Khatib (1957: 8) membedakan penggunaan istilah Syari'at menjadi dua macam; Syari'at dalam arti luas dan arti sempit. Menurut arti luas, cakupan ajaran Islam mencakup seluruh ajaran baik yang terkait masalah aqidah, amaliah yang bersifat praktis (Fikih) dan ajaran akhlak. Sedangkan Syari'at dalam arti sempit hanya terbatas pada ajaran yang berhubungan dengan amaliah praktis (masalah hukum) saja. Khallaf (1978: 32-33) membagi ajaran Islam yang terkandung di dalam Al-Qur'an itu meliputi 3 (tiga) aspek; ajarantentang keyakinan (*al-i`tiqādiyyah*), etika (*al-khuluqiyyah*), dan hukum-hukum praktis (*al-aḥkām al-`amaliyyah*).

Adapun Mahmud al-'Aqqad (1966: 31) mengklasifikasikan pokok-pokok ajaran Islam menjadi 4 (empat) macam; berisi tentang *al-'aqaid* (keyakinan/aqidah-aqidah), *al-huquq* (hak-hak), *al-mu'amalat* (transaksi-transaksi), dan *al-akhlak wal adab* (etika dan moral). Menurut Al-'Aqqad, dari 4 bidang kajian tersebut, setidaknya ada 3 (tiga) arah yang ingin dicapai. *Pertama,* agama Islam mengajarkan pada Muslim tentang `aqidah terkait Dzat Tuhan, 'aqidah tentang hidayah yang dibawa para Nabi, dan 'aqidah pada manusia yang tidak bisa dilampaui baik oleh 'aqidah dala agama-agama, hikmah yangbersifat teoritis, maupun hikmah yang bersifat praktis. *Kedua,* hukum- hukum Islam akan selalu selaras dengan perkembangan ilmu dan peradaban manusia. *Ketiga,* ada nilai plus dalam Islam yakni adanya ajaran yang berkaitan dengan nilai-nilai kemanusian umat manusia.

Sementara itu, Al-Ghazali (1997: 205) dan Al-Alim (1994: 20) berpendapat bahwa pada dasarnya cakupan ajaran Islam itu tidak hanya terbatas pada dua atau tiga bidang tersebut, melainkan meliputi seluruh ajaran Islam sehingga syari'at Islam itu sinonim dengan term *al-Dīn* (agama) atau identik dengan Islam itu sendiri. Hanya saja,dalam bahasa *fuqahā'*, Syari'at digunakan untuk hukum-hukum praktis saja. Inilah makna Syari'at islam dalam arti sempit, yakni hanya merupakan bagian dari ajaran Islam yang terbatas pada masalah hukum-hukum praktis saja.

Dalam buku ini digunakan pembagian ajaran Islam menjadi 3 (tiga) macam; aqidah, syari'ah, dan akhlaq. Hal ini didasarkan atas Hadis yang merupakan dialog antara Jibril dengan Rasulullah SAW tentang Iman (aqidah), Islam (Syari'ah), dan Ihsan (Akhlak). Ahmad Al-'Adawi (1986: 30) dan 'Imarah (1371 H: 36-37) mengutip Hadis tersebut sebagai berikut:

عن أبي هريرة ڤال: كان النبي صلعم بارزا يوما للناس نأتاه رجل نڤال: ماالإيمان؟ ڤال: الإيمان أن نؤمن بالله وملئكته وبلڤائه ورسله ونؤمن بالبعث, ڤال: ماالسلام؟ ڤال: السلام ان ڤال نشرك به ونڤيم الصلة ون اودي الزكاة المفروضة ونصوم رمضان, ڤال: ماالحسان؟ ڤال: أن نعبد الله كأنك تراه نإن لم نكن تراه نإنه يراك

Artinya: "Dari Abu Hurairah berkata:" pada suatu hari Nabi Muhammad muncul di tengah-tengah orang banyak, tiba-tiba Malaikat Jibril datang dalam bentuk seorang laki-laki seraya bertanya kepada Nabi:"apa yang dinamakan iman? Nabi kemudian menjawab:"Iman adalah ketika kamu berimana kepada Allah, para MalaikatNya, bertemu (melihat Allah) di akherat, para utusanNya, dan percaya adanya Hari Kebangkitan". Jibril kemudian bertanya:"apa yangdinamakan Islam? Nabi menjawab:"islam adalah ketika kamu menyembah hanya kepada Allah dan tidak menyekutukannya, menegakkan Salat, membayar Zakat, dan melaksanakan Puasa Ramadan. Jibril kemudian bertanya lagi:"apa yang dinamakan Ihsan? Nabi menjawab:"Ihsan adalah ketika kamu sedang beribadah seolah- olah bias melihat Dzat Allah, namun jika kamu tidak bias merasa seperti (melihat Dzat Allah), maka kamu punya keyakinan bahwa Allah melihat (semua tingkah laku-mu)".

Dalam Hadis di atas, rincian tentang iman itu merepresentasikan ajaran aqidah, rincian tentang Islam itu merepresentasikan ajaran Syari'ah, dan Ihsan adalah merepresentasikan ajaran akhlak. Apabila dihubungkan dengan disiplin keilmuan, ajaran aqidah dikaji di dalam Ilmu Tauhid atau Ilmu Kalam tau Ilmu Teologi, ajaran Syari'ah dikaji dalam disiplin Ilmu Fikih, dan ajaran akhlak dikaji dalam disiplin Ilmu Tasawuf atau Ilmu Akhlak atau Ilmu Etika. Hukum mempelajari ketiga ilmu ini; Tauhid, Fikih, dan Tasawuf adalah Fardlu 'Ain (kewajiban individual) bagi setiap orang Islam. Zainuddin Al-Malibari (t.th.: 6) penulis Kitab Hidayatul Adzkiya' dalam bentuk *nadlom* (puisi Arab) menyebutkan sebagai berikut:

وتعلَّمن علما يُص َح طاعة # وعقيدة ومراة قلبك ناصقل

هذي الثلثة فرض عين ناعرفن # واعمل بها تحوي نجاة واعتل

Artinya:"Belajar-lah ilmu yang dapat menyebabkan ketaatan kepada Allah menjadi sah/benar (Ilmu Fikih), dan ilmu yang menjadikan aqidah lurus (Ilmu Tauhid), dan ilmu yang menjadikan hati menjadi bersih dari penyakit-penyakit hati (Ilmu Tasawuf). Ketahuilah mempelajari ketiga ilmu tersebut hukumnya Fardlu 'Ain, maka amalkan-lah ketiga ilmu tersebut agar kamu selamat dan mencapai derajat kemuliaan yang tinggi".

A.1. Ajaran Aqidah

Ajaran Aqidah merupakan ajaran yang palingfundamental dalam Islam. Hal ini ditunjukkan model pen- tasyri'-an dalam Al-Qur'an. Pada periode Makkah, Al-Qur'an fokus untuk menguatkan aqidah (iman/keyakinan) sehingga prilaku syirk (menyekutukan Tuhan) bisa sirna dari diri masyarakat. Inti dari ajaran aqidah adalah nilai *tauhid* (meng- Esa-kan Allah), tidak mengakui adanya Tuhan selain Allah. As-Sayyid Sabiq (1992: 8) merinci ajaran keimanan atau aqidah meliputi 6 hal:

*Pertama*, percaya dan mengenal Allah, mengetahui nama-namaNya yang indah (*asmaul husna*) serta sifat-sifatNya yang

mulia, mengetahui dalil-dalil tentang wujudnya Allah serta tanda-tanda keagunganNya dengan bukti ciptaan alam jagad raya ini. *Kedua*, percaya dan mengenal alam ghaib dan kehidupannya, percaya terhadap kekuatan baik yang tercermin dalam sosok makhluk Malaikat dan kekuatan jahat yang tercermin dalam diri Iblis dan Syetan yang menjadi tentaranya, serta percaya adanya Jin dan persoalan ruh/nyawa. *Ketiga*, percaya terhadap Kitab-Kitab yang diwahyukan Allah yang menjelaskan antara hal-hal yang *haq* (benar) dan *bathil* (salah); antara hal yang baik dan yang buruk; antara yang halal dan haram. *Keempat*, percaya kepada Nabi dan Rasul yang dipilih Allah untuk membawa "bendera petunjuk" yang menuntun manusia menuju jalan kebenaran. *Kelima*, percaya kepada Hari Akhir dan rangkaiannya; *ba'ts* (hari dibangkitkannya kembali seluruh manusia), *jaza'* (ada balasan amal baik dan amal buruk), adanya pahala dan siksa, serta adanya syurga dan neraka. *Keenam*, percaya terhadap qodar (ketentuan) Allah yang menjadi landasan berjalannyaketeraturan alam dan pengurusan makhluk.

Dengan iman/percaya kepada Allah akan membangkitkan orang memiliki perasaan untuk senantiasa berbuat kebaikan, melatih dan mendidik orang sehingga memiliki sifat *muraqabah* (selalu merasa dipantau oleh Allah), mendorong orang untuk mencari bekal dengan melakukan perbuatan yang baik dan mulia serta menjauhi perbuatan yang tercela dan hina (Sabiq, 1992: 9).

Adapun percaya terhadap Malaikat akan mendorong manusia berakhlaq seperti Malaikat (selalu berbuat baik dan taat perintah Allah), saling tolong menolong dalam kebenaran dan hal yang baik, dan menjadikan manusia memiliki kesadaran yang sempurna sehingga segala hal yang dilakukannya adalah perbuatan yang baik dan untuk suatu tujuan yang mulia (Sabiq, 1992: 9).

Sedangkan iman kepada Kitab-Kitab Allah mempunyai arti bahwa Kitab-Kitab Allah merupakan panduan jalan hidup yang benar yang digariskan Allah untuk manusia agar dengan menapi jalan itu manusia mencapai kesempurnaan materialdan spiritual (Sabiq, 1992: 9).

Iman kepada para Rasul dimaksudkan agar manusia mengikuti jejak langkahnya, manusia bisa berakhlak dengan akhlaknya dengan menyadari bahwa para Rasul itu manusia teladan yang patut dicontoh untuk hidup bersih (dari noda dan dosa) sebagaimana yang dikehendaki Allah bagi umat manusia (Sabiq, 1992: 10).

Adapun iman terhadap Qodar akan menmbekali seseorang kekuatan dan modal untuk menghadapi kesulitan dan siksa (pada kehidupan akherat), tanpa adanya iman terhadap Qodar, orang akan menganggap remeh terhadap persoalan-persoalan besar yang terjadi pada rangkaian HariKiamat (Sabiq, 1992: 10).

Menurut Syaltut (1966: 11-12), aqidah merupakan keyakinan yang bersifat abstrak yang seorang Muslim dituntut untuk mempercayainya tanpa adanya keraguan. Ajaran aqidah inilah yang pertama kali didakwahkan Rasulullah pada periode Makkah dan dakwah semua Nabi Allah (Syaltut, 1966: 11-12).

Aqidah yang esensinya berisi ajaran Tauhid tersebut dijadikan Allah bersifat umum untuk seluruh umat manusia sepanjang masa. Aqidah ini satu macam, tidak berubah dengan pergantian ruang dan perjalanan waktu, dan tidak berubah karena perbedaan individu maupun kelompok masyarakatnya (Sabiq, 1992: 9). Persamaan aqidah ini merupakan kekuatan yang paling dahsyat dalam sejarah manusia yang mampu menggerakkan manusia untuk melakukan gerakan perubahan dunia. Kekuatan aqidah tidak bisa ditandingi oleh kekuatan fanatisme apa pun; kekuatan persamaan tanah air, kekuatan persamaan tradisi, kekuatan persamaan moral-etika, dan

kekuatan hukum/undang-undang yang dianut manusia (’Aqqad, 1966: 17).

Aqidah Tauhid itulah yang ditanamkan para Rasul pada umatnya. Cara menanamkan aqidah ini dengan meminta umat untuk berfikir terhadap jagad raya yang menjadi ayat-ayat *kauniyyah* (tanda-tanda kekuasaan ciptaan Allah), mengingatkan fitrah manusia yang diberi potensi bisa menerima kebenaran agama serta menyadari adanya kekuasaan di luar alam jagad ini (Sabiq, 1992: 12).

Melalui cara penanaman aqidah semacam itulah, Rasulullah Muhammad SAW berhasil mengubah aqidah masyarakat jahiliyyah dari aqidah berhala dan syirk menuju aqidah tauhid. Rasulullah juga telah berhasil mengisi hati umatnya dengan iman dan keyakinan (kepada Allah) serta berhasil mencetak generasi Sahabat menjadi panutan dan imam dalam kebaikan. Sahabat inilah generasi yang mulia karena kuatnya iman dan selalu berpegang pada kebenaran. Generasi Sahabat ini bagaikan fungsi matahari yang selalu menyinari dunia dan menyehatkan manusia dengan sinarnya yang mengandung vitamin (Sabiq, 1992: 12).

Aqidah tauhid yang berhasil diukir Rasulullah tersebut dalam perjalanan sejarahnya mengalami pergeseran. Setelah secara politik umat Islam di bawah kekhilafan yang silih berganti, terjadi interaksi dengan aliran pemikiran dan keagamaan lainnya, menumpukan pemikiran pada akal yang tidak kuat diembannya, maka terjadilah pergeseran dari aqidah tauhid yang dibawa para Rasul. Di sinilah mulai terjadi perdebatan filsafat, debat logika, dan perdebatan dalammasalah teologi/keimanan. Dari sinilah lahir aliran/sektedalam bidang aqidah. Seperti aliran Asy’ariyah, Maturidiyyah, Mu’tazilah, Syi’ah, Jahamiyyah, dan lain-lainnya. Masing- masing dari aliran ini mengklaim yang paling benar pendapatnya. Aliran yang pemikirannya di luar ajaran alirannya dianggap keluar dari Islam (Sabiq, 1992: 12, 14).

A.2. Ajaran Syari'ah

Syari'ah merupakan aturan-aturan yang disyari'atkan Allah untuk menjadi pedoman manusia dalam melakukan hubungan dengan Tuhannya (ibadah), hubungan sesama umat Islam, hubungan sesama manusia, hubungan manusia dengan alam lingkungannya, dan hubungan manusia dengan kehidupannya (Syaltut, 1966: 11-12).

Jika aqidah bersifat universal, hanya satu macam aqidah yang bentuknya sama (aqidah tauhid) untuk seluruh umat manusia, syari'at memiliki cirikhas berbeda antara satu umat dengan umat lainnya sesuai dengan kondisi dan keadaan yang cocok untuk masing-masing umat tersebut sbagimana yang ditegaskan dalam QS. Al-Maidah ayat 48 (Sabiq, 1992: 9).

Menurut Abou El Fadl (2001: 32), hakikat Syari'at Islam merupakan hukum-hukum Tuhan yang masih abstrak, sedangkan pemahaman dan implementasi secara konkrit dari hukum-hukum Tuhan itulah yang disebut fikih. Karena fikih merupakan hasil pemahaman maka hasilnya tidak sempurna, sementara kesempurnaan hanya milik Tuhan. Atas dasar pemikiran semacam ini, setidaknya ada 4 (empat) macam perbedaan antara Syari'at dan fikih. *Pertama,* cakupan Syari'at lebih luas daripada Fikih, sehingga Fikih merupakan salah satu bagian dari Syari'at. *Kedua*, Syari'at bersumber dari Allah, sedangkan Fikih bersumber dari pemikiran *Fuqahā'*. *Ketiga*, Syari'at mempunyai nilai kebenaran mutlak, sedangkan Fikih kebenarannya hanya relatif. *Keempat*, Syari'at bersifat universal-eternal, sedangkan Fikih hanya bersifat lokal-temporal (Fauzi, 2017: 3).

Berdasarkan pemikiran fikih sebagai bentuk pemahaman dan upaya implementasi hukum Tuhan, bentuk Fikih terbagi menjadi 2 (dua) kategori. *Pertama*, berupa pemikiran dan implementasi hukum yang bersifat individual sehingga tidak melibatkan institusi negara. Fikih yang termasuk kategori ini

adalah *Fikih* (Kitab Fikih), *Fatwā*, dan *Qaḍā'* (dalam pengertian putusan *ḥakam*/juru damai melalui lembaga *arbitrase*). Hukum Fikih dalam kategori ini sama sekali tidak mempunyai daya ikat dan daya paksa bagi masyarakat. *Kedua*, berupa pemikiran hukum yang penegakannya melalui kekuasaan negara (*siyāsah syar`iyyah*) yang bentuknya berupa *Qānūn, Siyāsah*, dan *Qaḍā'* (dalam pengertian putusan hakim melalui lembaga peradilan resmi). Hukum dalam kategori ini mengikat dan mempunyai daya paksa bagi masyarakat atau pihak-pihak yang berperkara (Fauzi, 2017: 3-4).

A.3. Ajaran Akhlaq

Al-'Aqqad menuturkan bahwa terdapat saling keterkaitan dan saling mengisi antara ajaran-ajaran pokok dalam Islam; antara ajaran `aqidah dan ibadah, serta antara mu'amalat dan hak-hak dan akhlak-etika. Kesatuan yang terjadi bagaikan bangunan kehidupan dalam menjawab persoalan hidup dan bagaikan saling keterkaitan antara anggota badan (Al-`Aqqad, 1966: 256). Di antara ajaran akhlak dalam Islam adalah akhlak *quwwah* (etika hubungan orang antara kuat dan lemah), *mahabbah* (cinta), *qasd wa i'tidal* (keadilan), *ijtima'iyyah* (kemasyarakatan), dan *insaniyyah* (kemanusiaan) (Al-'Aqqad, 1966: 258).

Berkaitan dengan akhlak *mahabbah,* dasar-dasar hubungan antar manusia itu berlandaskan atas cinta dan persaudaraan seperti satu keluarga. Meskipun demikian, Islam melarang seorang Muslim untuk mencintai hal-hal yang kotor dan perbuatan jahat, sebagaimana melarang juga memusuhi kebenaran (Al-'Aqqad, 1966: 259).

Adapun akhlak yang bethubungan dengan kemasyarakatan, Islam menerapkan prinsip bahwa masyarakat itulah yang ditimbang dengan timbangana gama, bukan agama yang diukur dengan standar ukuran masyarakat. Karena bisa terjadi sesuatu prilaku yang oleh masyarakat disepakati dan diklaim mengandung kemaslahatan, namun ditentang oleh agama dan dianggap mengandung *madlarat* dan *mafsadat* (kerusakan) yang justru akan menghancurkan masyarakat (Al-'Aqqad,

1966: 266).

Pendidikan akhlak mulia bagi manusia merupakan anugerah terbesar dari Tuhan. Manusia yang mampu menghiasi dirinya dengan akhlak termulia karena bersumber dari keimanan *samawi* yang luhur. Inilah ukuran sempurna terkait ajaran akhlak mulia dalam Islam, yakni akhlak sempurna berupa pendekatan diri kepada Allah SWT (Al-'Aqqad, 1966: 266).

Akhlak terpuji lain yang diajarkan Islam adalah kekuatan untuk bersifat lemah-lembut dan kasih-sayang kepada orang lemah, miskin, dan anak yatim. Sebaliknya, Islam membenci akhlak kekuatan dengan membanggakan harta benda dan kesombongan yang ujungnya hanya akan menghina dan merendahkan kaum lemah (Al-'Aqqad, 1966: 267).

Pada akhirnya, al-'Aqqad merangkum ajaran akhlak mulia itu terdapat di dalam nama dan sifat Allah yang baik dan mulia (*al-asma' al-husna*), di antaranya: memiliki sifat mulia, sifat kemampuan, keluhuran, berbuat baik, kasih-sayang, cinta, sabar, pemaaf, berbuat adil, jujur, bijak, penuntun kebaikan, menjaga dari perbuatan buruk, lembut, penebar kedamaian, dan penumbuh keindahan (Al-'Aqqad, 1966: 272). Islam juga menyuruh menghiasi diri dengan akhlak- akhlak: meminta ijin ketika akan masuk rumah orang lain, mendoakan kebaikan yang sama atau lebih baik kepada orang yang mendoakan baik padanya, berkata yang baik, serta melarang menghina dan merendahkan orang lain dan melarang menggunjing dan mencari kesalahan orang lain (Al-'Aqqad, 1966: 274).

Jika diibaratkan sebuah bangunan, `aqidah itu ibarat pondasi. Meskipun pondasi itu tidak tampak dari luar, tetap harus kokoh. Karena untuk menopang seluruh bangunan yang ada di atasnya. Itulah keimanan, meskipun tidak bisa dilihat namun harus kuat untuk menjadi landasan bagi syari`ah dan akhlaq. Sedangkan syariah itu bagikan dinding, tiang, atap. Kokohnya pondasi bangunan tidak ada maknanya, kalau tanpa diteruskan dengan dinding, tiang dan atap. Keimanan yang kuat saja tidak cukup kalau tidak ada pelaksanaan syari'ah. Demikian

juga, meskipun pondasi dibangun dengan kuat dan sudah diteruskan dengan bangunan dinding, tiang dan atap, namun bangunan tersebut tidak ada pintu dan jendela guna sirkulasi udara yang cukup, maka bangunan tersebut disebut bangunan tidak sehat. Demikian juga ibarat `aqidah seseorang yang sudah kuat, syari'at juga sudah dijalankannya, namun tidak ada hiasan akhlaq dalam dirinya, maka orang tersebut belum sempurna. Bangunan yang baik dan sehat adalah pondasinya kuat, ada dinding, tiang dan atapnya, sekaligus banyak jendela untuk sirkulasi udara. Seorang muslim yang mendekati kesempurnaan adalah muslim yang kuat `aqidahnya, syari'at dijalankannya, juga menghiasi dirinya dengan ajaran akhlaq.

## B. Term Fikih dan Term-Term Serupa[2]

### B.1. Perkembangan Makna Term Fikih

Secara bahasa, kata *Fikih* yang berasal dari akar kata *faqiha yafqahu fiqhan* memiliki arti *al-fahm* (paham). Makna tersebut di antaranya terdapat dalam doa Nabi Musa AS ketika diperintahkan Allah untuk mengemban *Risālah* di bukit Turisina: "*waḥlul `uqdatan min lisānī yafqahū qawlī*" (...Ya Allah, bukakan-lah simpul-simpul di lisan-ku agar mereka [umat-ku] memahami ucapan-ku). Demikian juga ucapan kaum Nabi Syu'aib ketika diajak untuk mengikuti ajaran- ajaran Allah: "*qālū yā Syu'aibu mā nafqahu kathīran mimmā taqūlū...*" (mereka berkata: wahai Syu'aib, kami tidak paham terhadap apa-apa yang kamu ucapkan...). Atas dasar makan ini, orang-orang Arab berkata: " *ū tiya fulānun fiqhan fi al- dīn*" (seseorang diberi kepahaman dalam agama). Makna Fikih dengan arti "paham" inilah, yang sejalan dengan Firman Allah: "*...liyatafaqqahū fi al-dīn...*" (...agar mereka menjadi orang yang paham tentang agama...). Demikian juga makna doa Nabi Muhammad SAW kepada Ibnu Abbas RA yang

[2] Uraian tentang Term Fikih dan term serupa lainnya beserta pembidangan fikih, diadopsi dari Moh. Fauzi, *Sejarah Sosial Fikih* (Semarang: Walisongo Press, 2017), hlm. 9-35.

sangat populer: ”*Allāhumma ’allimhu al-dīna wa faqqihhu fi al-ta’wīli*” (Ya Allah, berikan-lah kepahaman tentang agama dan kepahaman tentang makna ajaran agama [kepada IbnuAbbas]). Doa Nabi Muhammad SAW ini kabulkan Allah sehingga Ibnu Abbas RA menjadi orang yang paling *’ālim* (paham) tentang makna dan ajaran dalam *Kitabullah* pada zamannya.Berdasarkan arti *etimologi* tersebut, Ibnu Sayyidihi berkata: ”*faqiha ’anhu”* (dengan huruf *ha’* bertanda *kasroh*) berarti paham, sehingga dikatakan ungkapan: ”*faqiha ’annī mā bayyanat lahu fiqhan idhā fahimahu*” (sesuatu dikatakan jelas bagi seseorang itu ketika dia memahami apa yang saya katakan). Al-Azhary berkata: ”*qāla lī rajulun min kilābin wahua yashifu lī syaian, falammā faragha min kalāmihi, qāla: afaqihta? Yurīdu: afahimta?* (ada seseorang dari Kabilah *Kilab* berkata kepadaku dengan menyebutkan sifat sesuatu,ketika dia selesai dari perkataannya, dia berkata dengan kalimat ”*afaqihta*” yang dimaksud adalah ”*afahimta*” (apakah kamu paham?). Demikian juga populer ungkapan *faquha yafqahu faqāhatan idhā ṣāra faqīhan wa sād al-fuqahā’, rajulun faqīhun: ’ ālimun* (seseorang disebut dengan *faqīh* artinya pandai). Setiap orang yang *’ālim* (pandai) tentang sesuatu disebut dengan *faqīh.* Ungkapan *faqīh al-’arab* artinya orang Arab yang pandai (Al-Asyqar, 1982: 9-10).

Selain diartikan dengan *paham*, kata *al-fiqh* diartikan juga dengan *al-’ilm* (mengetahui). Al-Fayrūz Ābadi berkata: ”*al-fiqh* (dengan huruf *fa’* dibaca *kasroh*) berarti *al- ’ilm bi al-syai’ wal fahm lah* (mengetahui sesuatu dan memahaminya). Menurut orang Arab, tidak ada perbedaan maksud dari makna paham secara jelas maupun samar, semuanya termasuk dalam arti *fiqh*. Namun Abu Ishaq al-Maruzi berbeda pendapat dalam masalah ini. Menurutnya, *Fikih* itu hanya terkait dengan pemahaman terhadap hal-hal yang samar-samar, bukan hal-hal yang sudah jelas. Pendapat ini bisa dipatahkan dengan argumentasi bahwa para ahli bahasa meriwayatkan dari ungkapan orang-orang Arab bahwa

*Fikih* itu berati paham secara mutlak, yang mencakup memahami perkara yang jelas dan samar. *Fikih* berarti paham secara mutlak ini dikuatkan ayat terkait keadaan orang kafir dan kaum yang dijumpai *Dhulqarnayn* dengan ungkapan "*lā yakādūna yafqahūna hadīthan*" dan "*lā yakādūna yafqahūna qawlan*" (mereka hampir tidak bisa memahami cerita/ucapan) (Al-Asyqar, 1982: 10-11).

Sedangkan menurut terminologi, kata *fiqh* mengalami dinamika maknanya. Pada masa sebelum datangnya Islam, kata *fiqh* digunakan orang Arab dengan arti paham dan mengetahui, tanpa dibedakan antara satu ucapan dengan ucapan lain, dan antara suatu ilmu dengan ilmu yang lain. Setiap orang yang mengetahui tentang ilmu itu, dia disebut *faqīh* dalam ilmu tersebut. Orang yang menguasai banyak ilmu disebut dengan ungkapan *faqīh al-'arab wa ' ālimuha* (orang terpaham dan terpandainya orang Arab).

Setelah Islam datang, kata *fiqh* secara umum hanya digunakan untuk hal yang terkait *'ilm al-dīn* (ilmu agama) saja, dikarenakan keutamaan dan kemuliaan ilmu agama itu mengalahkan ilmu-ilmu lainnya. Ilmu agama pada masa itu terkandung di dalam Kitabullah dan Sunnah Rasulullah. Atas dasar penggunaan arti ini, kata *faqīh* (bentuk *jamak*-nya *fuqahā'*) diartikan dengan orang yang menguasai ilmu agama. Dia pandai memahami arti *naṣ-naṣ* al-Qur'an, mampu mengeluarkan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya. Arti inilah yang dikehendaki dalam beberapa Hadis, ucapan Sahabat, Tabi'in, dan Tabi'it Tabi'in bahwa *fuqaha'* adalah orang yang memiliki kecakapan pengetahuan dalam agama Allah. Mereka memahami dan memiliki pengetahuan tentang ajaran-ajaran Allah dalam Al-Qur'an dan petunjuk Rasulullah dalam al-Sunnah (Al-Asyqar, 1982: 12-13).

Pengertian *fuqahā'* sebagai orang yang ahli dalam ilmu agama Islam tersebut berbeda dengan pendapat Ibnu Khaldun dalam Kitab *al-Muqaddimah* yang menyebut Sahabat

yang ahli memberikan *fatwa* dengan sebutan *Qurrā'*. Namun sebutan *Qurrā'* ini tidaklah berlaku untuk semua Sahabat, namun hanya bagi Sahabat hafal Al-Qur'an, mengetahui *nāsikh-mansukh, muhkam-mutasyābih,* serta *dalālah* (petunjuk-petunjuk) lain yang mereka terima dari Rasulullah. Mereka disebut *Qurrā'* karena mereka-lah orang-orang bisa membaca dan mengkaji Kitabullah. Sementara orang Arab pada saat itu - secara umum- adalah orang yang *ummiyyah*(tidak pandai baca-tulis). Dalam perkembangannya, ketika wilayah Islam semakin meluas dan buta huruf masyarakat Arab lambat laun mulai hilang dengan pengenalan mereka dengan budaya baca-tulis, serta semakin gencarnya upaya penggalian hukum dan *fiqh* menjadi sempurna sehingga menjadi "pabrik" dan ilmu, maka mereka mengganti sebutan *Qurrā'* dengan nama *Fuqahā'* dan *Ulamā'*. Pada saat inilah para ahli *fiqh* dibagi menjadi 2 (dua) mainstrem besar; ahli *fiqh*dengan metode *ra'y* dan *qiyās* (lebih mengedepankan peran akal/rasional) yang direpresentasikan *Fuqahā'* Iraq, dan ahli *fiqh* dengan metode ahli Hadis (lebih mengedepankan penggunaan dalil *nas* (*naql*) yang direpresentasikan *Fuqahā'* Hijaz (Ibnu Khaldun, 1993: 353).

Berdasarkan uraian di atas, Al-Asyqar (1982: 14-15) menyimpulkan bahwa term *fiqh* pada masa awal perkembangan Islam itu mencakup seluruh isi kandungan ajaran agama Islam itu sendiri (*al-dīn*). Seseorang disebut ahli *fiqh* (*fuqahā'*) ketika dia menguasai ilmu yang bersifat pokok seperti ilmu terkait *aqidah* maupun yang bersifat cabang seperti ilmu terkait hukum, dan dia juga mengetahui tentang ilmu terkait hati maupun terkait perbuatan *mukallaf* yang tampak secara fisik. Atas dasar inilah Imam Abu Hanifah memberi nama tulisan-tulisannya yang berisi tentang keimanan dengan nama "*al-fiqh al-akbar*". Pendek kata, term *fiqh* pada masa itu mencakup ilmu tentang *`aqīdah* (keimanan), *fikih* (hukum), dan *akhlāq* (etika/moral).

Dalam perkembangannya, term *fiqh* mengalami dinamika penggunaan maknanya. Jika pada masa awal term *fiqh* digunakan untuk cakupan yang sangat luas, maka dalam perkembangan belakangan term *fiqh* mengalami penyempitan makna hanya untuk ilmu yang terkait dengan hukum Islam saja (*al-qānūn al-Islāmiy*) (Hasan, 1994: 1-10). Hal ini terlihat dari beberapa definisi *fiqh* yang dikemukakan ulama' pada generasi berikutnya. Imam Haramayn al-Juwayni (w. 478 H) mendefinisikan *fiqh* dengan: "*al-`ilm bi aḥkām al-taklīf aw al`ilm bi al-aḥkām al-syar`iyyah*" (ilmu yang mengkajitentang pembebanan hukum atau ilmu yang mengkaji tentang hukum-hukum syara'). Hukum-hukum syara` ini bukanlah sesuatu yang hanya berdasarkan dugaan belaka, melainkan berdasarkan keyakinan yang wajib diamalkan karena adanya dugaan kuat yang menyerupai *dalīl qaṭ'iy*. *Khabar āhād* dan *qiyas* dalam *fiqh* itu wajib diamalkan bukan karena substansi keduanya, melainkan karena adanya hal lain yang mewajibkan untuk diamalkan, yakni *al-`ilm bi al-`amal* (ilmu untuk mengamalkan) yang merupakan *dalīl qaṭ`iy* (pasti) untuk menunjuk adanya kewajiban untuk mengamalkan ketika adanya riwayat *khabar āhād* dan digunakannya *qiyās* (Al- Juwaini, t.th., I: 78).

Definisi *fiqh* yang maknanya senada dikemukakan Imam Al-Amidi (1986: 22) yang mendefinisikan *fiqh* dengan: "*al-`ilm al- ḥāṣil bi jumlah min al-aḥkām al-syar'iyyah al-furū`iyyah bi al-naẓr wa al-istidlāl*" (suatu ilmu yang menghimpun sejumlah hukum *syara'* yang bersifat cabang sebagai hasil dari usaha berpikir dan penggalian dalil secara mendalam). Pada intinya, ada ulama' yang mendefinisikan *fiqh* sebagai ilmu yang mempelajari hukum syara' dan ada juga yang mendefinisikannya sebagai sekumpulan hukum syara'. Hal ini terlihat dari definisi sebagai berikut:

العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية

ةّ ي ن م ب ال أح كام

Artinya: “Ilmu yang mempelajari hukum-hukum syara’ yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci”

ل أح كام ةّيعرن ا ةّيمن ا ةّ م س ي ن بط ا من أد لتهاةّيلي تن ا

مجمور ا

Artinya: “Sekumpulan hukum-hukum syara’ yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci”

Dari definisi-definisi *fiqh* di atas, Sulaymān al-Asyqar (1982: 16-17) memerinci adanya beberapa kata kunci dari definisi *fiqh* sebagai berikut:

*Pertama,* adanya kata ”*al`ilm*”. *Fiqh* itu suatu ilmu, yakni sesuatu yang memiliki kaidah dan aturan tertentu.

*Kedua,* adanya kata ” *al-aḥkām al-syar’iyyah*” yakni ilmu tersebut terkait dengan hukum-hukum yang diterima melalui jalur mendengarkan yang digali dari syara’, bukanyang digali melalui akal, seperti pengetahuan bahwa alam jagad raya ini baru, dan bukan digali melalui inderawi, seperti pengetahuan bahwa api itu memiliki sifat membakar, serta bukan digali melalui etimologi maupun terminologi bahasa, seperti *fā`il* itu *i`rab*-nya *rafa`*, dan *maf`ūl bih* itu *i`rāb*-nya *naṣab*.[3] Hukum syara` merupakan kaidah-kaidah hukum yang ditunjuk oleh *syāri`* (Allah dan RasulNya) tentang berbagai

---

[3]*I`rab* adalah suatu istilah dalam ilmu gramatikal Bahasa Arab yang terkait perubahan tanda baca di akhir suatu kalimat. Macam-macamnya ada 4 (empat) macam; *i`rāb rafa`, naṣab, khafḍ/jir,* dan *jazm*. Masing-masing dari *i`rāb* tersebut mempunyai tanda-tanda yang berbeda-beda. Untuk mengetahui tentang hal tersebut lebih mendalam dapat dibaca dalam kitab ilmu *Naḥwu*. Misalnya kitab *Ajrumiyyah, Mutammimah Syarh Ajrumiyyah, ’Imriti, Alfiyyah Ibnu Malik, Ibnu ’Aqil (Syarh Alfiyah),* dan lain-lainnya.

masalah. Kaidah tersebut ada kalanya berupa pembebanan hukum berupa perintah atau larangan sehingga disebut *al-ḥukm al-syar`iy al-taklīfi,* dan ada juga yang sama sekali tidak mengandung pembebanan hukum, namun berisi penyebab atau penghalang adanya suatu hukum sehingga disebut *al-ḥukm al-syar`iy al-waḍ`iy*. Contoh hukum syara' *taklīfi* adalah membayar hutang itu wajib, membunuh itu haram. Dalam contoh ada pembenan hukum berupa perintah untuk membayar hutang dan larangan untuk melakukan pembunuhan. Sedangkan contoh hukum syara' *waḍ`iy* adalah syara` menentukan hukum *batal*-nya akad yang dilakukan orang gila. Ketentuan *batal* ini merupakan hasil dari perbuatan akad yang dilakukan orang gila tanpa adanya pembebanan hukum apa pun.

*Ketiga*, adanya kata "*al-`amaliyyah*" setelah kalimat "*al-aḥkām al-syar'iyyah*" menunjukkan bahwa hukum-hukum *fiqh* itu berhubungan dengan masalah-masalah yang bersifat praktis sebagai hasil perbuatan manusia, baik dalam ibadah maupun mu'amalah sehari-harinya.

*Keempat*, adanya tambahan kalimat "digali dari dalil-dalil yang rinci" menunjukkan bahwa *fiqh* itu hasil pengkajian dan penggalian dari dalil-dalil syara'. Adapun yangdimaksud dengan dalil-dalil yang rinci adalah rincian dalil darial-Qur'an dan al-Sunnah. Misalnya dalil firman Allah " *ḥurrimat `alaikum al-maytah wa al-dam wa laḥm al-khinzīr*" kemudian dihasilkan hukum tentang haramnya bangkai, darah, dan daging babi. Demikian juga misalnya dalil sebuah Hadis "*uḥilla al-dhahab wa al-ḥarīr `alā al-ināthi min ummatī wa ḥurrima `alā dhukūrihā*" yang kemudian dihasilkan hukum bahwa emas dan sutra itu boleh digunakan bagi perempuan, namun haram bagi kaum laki-laki.

Definisi *fiqh* sebagai ilmu tentang hukum-hukum syara' yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci tersebut merupakan definisi *fiqh* dalam perspektif ulama Usul Fikih.

Dengan demikian, seseorang yang disebut *faqīh* hanyalah *mujtahid* saja. Sedangkan *fiqh* dalam perspektif *fuqahā'* adalah menjaga hukum-hukum *furū`* (bersifat cabang) saja, baik dengan pengkajian dalil-dalilnya maupun tanpa pengkajian.

Jika definisi di atas lebih mengarah pada *fiqh* sebagai ilmu, ada definisi lain yang menyebut *fiqh* itu sebagai produk hukum. Fikih didefinisikan dengan "*majmū`ah al- aḥkām al-syar'iyyah al-`amaliyyah al-mustafādah min adillatiha al-tafṣīliyyah*" (Al-Khatib, 1957: 12; Khallaf, 1978: 11). Jika diterjemahkan secara sederhana berarti kumpulan hukum-hukum syara' yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci.Definisi ini menempatkan Fikih sebagai produk hukum. Sedangkan obyeknya adalah perbuatan manusia dari aspek adanya hukum syara' bagi manusia itu. Seperti adanya ungkapan sholat seseorang itu dipandang sah karena telah memenuhi syarat dan rukunnya, atau sebaliknya sholat orang ini itu batal karena ada syarat atau rukun yang tidak dipenuhinya. Demikian juga misalnya contoh jual beli seseorang dikategorikan haram karena mengandung riba didalamnya, dan jual beli orang ini itu halal karena terbebas dari unsur yang menyebabkan keharaman atau kerusakan akadnya.

Definisi tersebut juga meniscayakan bahwa Fikih itu hukum produk hasil *ijtihad* manusia (Ulama'), bukan hukum ciptaan langsung dari Allah (Fauzi, 2017: 20). Oleh karena itulah, Fikih sebagai aturan hukum yang dihasilkan *fuqahā'* (*mujtahid*) melalui *istinbāṭ* (penggalian hukum) secara mandiri, memiliki ciri beragam dan berkembang sesuai dengan situasi dan kondisi masing-masing masyarakat tempat Fikih itu dirumuskan. Karena hal inilah dalam sejarah lahir berbagai macam madhhab Fikih, baik dari kelompok *Sunniy* maupun *Syī'iy*. Di antara mazhab-mazhab tersebut ada yang dapat mempertahankan eksistensinya seperti madhhab empat (*al-mazāhib al-arba'ah*), dan ada pula yang punah dalam perjalanan sejarahnya seperti madhhab *al-Awzā`iy, al-Tsawriy*,

*al-Ṭabariy*, dan lain-lainnya. Masing-masing dari mazhab tersebut memiliki corak pemikiran yang berbeda satu dengan yang lainnya sesuai dengan konteks sosial yang mengitarinya (Fauzi, 2017: 3-5).

Adapun buah dan faedah mempelajari ilmu Fikih adalah mengetahui hukum-hukum syara' dan mendorong diri untuk memegang, menjaga dan mengamalkan hukum-hukum tersebut demi untuk mewujudkan kemaslahan manusia baik di dunia maupun akherat (Al-Khatib, 1957: 12). Meskipun demikian, menurut Imam al-Ghazali (t.th.: 17-19), Ilmu Fikih itu termasuk *`ilm al-dunyā* (Ilmu Dunia) sebagai lawan dari *`ilm al-ākhirah* yang terkait dengan penataan hati. Karena termasuk Ilmu Dunia, *fuqahā'* itu termasuk *`ulamā' al-dunyā* (ulama' Dunia). Al-Ghazali menjelaskan alasannya karena hakikat diciptakannya dunia ini adalah untuk bekal kehidupan akhirat. Idealnya kehidupan dunia ini berjalan dengan damai dan adil. Namun kenyataannya dunia ini penuh dengan kekisruhan dan pertengkaran. Hal ini tentu membutuhkan pemimpin yang mengatur kehidupan menjadi damai dan tentram. Di sinilah diperlukan *fuqahā* untuk membuat peraturan perundangan yang mengatur kehidupan warga negara yang dikenal dengan istilah *qānun al-siyāsah*. Pemikiran al-Ghazali ini menarik untuk diekspose karena bertentangan dengan *mainstream* pemikiran umat Islam yang mensakralkan Ilmu Fikih. Ketentuan-ketentuan hukum dalam Fikih dipandang sebagai hukum Allah yang sakral dan harus diterima tanpa boleh ada upaya untuk merekonstruksinya kembali. Pemikiran al-Ghazali tersebut dapat menjadi inspirasistrategi *humanisasi* ilmu-ilmu keislaman yang selama ini didengungkan. Hal ini menunjukkan adanya pemikiran *unity ofsicences* (kesatuan ilmu pengetahuan) di kalangan *scholar* Muslim pada zaman dahulu.

Ilmu yang sangat erat dengan Ilmu Fikih adalah Ilmu Usul Fikih. Khallaf (1978: 12) mendefinisikan Ilmu Usul

Fikih dengan "*al-`ilm bi al-qawā`id wa al-buḥūth allatī yutawaṣṣalu bihā ilā istifādah al-aḥkām al-syar`iyyah al-`amaliyyah min adillatihā al-tafṣīliyyah*" (ilmu tentang kaidah dan pembahasan yang bisa dijadikan alat untuk mendapatkan hukum syara' yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci). Definisi lain "*majmū`ah al-qawā`id wa al-buḥūth allatī yutawaṣṣalu bihā ilā istifādah al-aḥkām al-syar`iyyah al-`amaliyyah min adillatihā al-tafṣīliyyah*" (sekumpulan kaidah dan pembahasan yang bisa dijadikan alat untuk mendapatkan hukum syara' yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci). Definisi ini menunjukkan bahwa objek Usul Fikih adalah dalil syara' yang bersifat *kulliy* (umum) yang dijadikan dasar menetapkan hukum yang bersifat *kulliy*. Seorang ahli Usul Fikih mengkaji tentang ke- *hujjah*-an metode *Qiyās,* pembahasan *lafaz `ām-khāṣ*, dan lain-lainnya. Sedangkan tujuan dan faedah mempelajari Ilmu Usul Fikih adalah dapat menerapkan kaidah-kaidah untuk memahami dalil-dali yang rinci sehingga dapat ditemukan ketentuan hukum syara' yang terkandung di dalamnya.

B.2. Islamic Jurisprudence, Islamic Law, Hukum Islam

Menurut Nyazee (2003: 1-2), mengkaji pemikiran Fikih dalam perspektif bahasa Inggris mendatangkan problem tersendiri. Problem ini terkait penggunaan term yang tepatuntuk menerjemahkan Fikih yang ada dalam disiplin keIslaman dicarikan padanan katanya dari term Barat. Penggunaan term "Islamic Jurisprudence" misalnya tidak bisa memberikan makna yang jelas, karena kata "Jurisprudence" sendiri tidak jelas penggunaannya dalam terminologi hukum Barat. Problem ini terkait kepastian makna dan cakupan wilayah kajian "Jurisprudence" yang sangat luas. Nyazee mengemukakan alasan sederhana bahwa term "Jurisprudence" di dunia Barat tidaklah dikembangkan secara sistematis dalam satu macam sistem hukum saja. Namun term tersebut dipengaruhi dari berbagai sistem hukum di dunia Barat.

Sementara ketika kita menggunakan term hukum Barat dan term sistem hukum Barat terdapat banyak perbedaan pendekatan dengan perbedaan wilayah jurisdiksi hukum sehingga kata "Jurisprudence" tidak mempunyai makna yang sama. Di dunia hukum Barat, term "Jurisprudence" pertama kali digunakan oleh ahli hukum model *Roman Law Sistem*, namun mereka sama sekali tidak pernah mengembangkan menjadi sebuah subyek yang independen yang mereka sebut dengan *Jurisprudentia*. Dalam perkembangan beberapa dekade berikutnya, studi tentang "Jurisprudence" dikembangkan dan diubah secara radikal. Hasil dari aktivitas dan langkah ini mempengaruhi tema kajian subyek dari Jurisprudence dengan berbagai macam subyek, seperti: *Legal Theory* (teori hukum), *Theories of Law* (teori-teori hukum), *Legal Philosophy* (filsafat hukum), dan *General Theory of Law* (teori umum/kaidah hukum).

Menurut Nyazee (2003: 3-8), bentuk modern kajian tentang "Jurisprudence" -dengan membandingkan dua sistem hukum- lebih mirip kajian yang dikembangkan ahli hukum Islam dalam ilmu Ushul Fikih. Tentu penyamaan ini hanya dalam hal format umumnya, karena tentu banyak perbedaan mendasar di antara dua sistem hukum yang berbeda. Atas alasan inilah Khan Nyazee (2002) memberi judul bukunyayang berisi tentang teori Ushul Fikih dengan nama *Islamic Jurisprudence (Uṣūl al-Fiqh)*. Namun dalam buku yang lain, Khan Nyazee memberinya judul *Theories of Islamic Law The Methodology of Ijtihad*.

Penyamaan term "Jurisprudence" dengan "Ushul Fikih" oleh Nyazee tersebut tidak sejalan dengan para ahli hukum Islam lain, baik sarjana Muslim maupun sarjana Barat yang menulis karyanya dalam Bahasa Inggris. Misalnya Kemal A. Faruki (1994) memberi judul bukunya *Islamic Jurisprudence*. Namun isi bukunya justru hanya sedikit menyinggung tentang teori Ushul Fikih yakni terkait *ijtihād*.

Selebihnya mengupas tentang sejarah Fikih, konsep *isma* (dosa) relevansinya dalam al-Qur'an, Sunnah, *Ijmā'*, *Qiyās*, dan *Ijtihād*, dan bahkan sampai membicarakan tentang konsep dalam dunia tasawuf seperti konsep *istirḥām* (belas kasih) dan *ikhlāṣ* (kerelaan hati). Demikian juga Ahmad Hasan (1988) yang memberi judul bukunya *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Buku ini lebih banyak mengupas sejarah Fikih dengan munculnya madhhab-madhhab Fikih. Kalau pun buku ini menyinggung tentang teori Ushul Fikih, titik tekannya lebih pada aspek sejarah perkembangan konsep- konsepnya bukan pada substansi teorinya. Sedangkan Wael B. Hallaq (1997) menggunakan padanan kata untuk Ushul Fikih dalam Bahasa Inggris dengan istilah *Islamic Legal Theory*. Judul bukunya adalah *A History of Islamic Legal Theory an Introduction to Sunni Uṣūl al-Fiqh.* Sementara Fazlur Rahman (1994) menggunakan term *Islamic Methodology* seperti judul bukunya *Islamic Methodology in History*.

Demikian juga term *Islamic Law* dalam Bahasa Inggris digunakan secara bergantian kadang-kadang dimaksudkan untuk *Uṣūl Fiqh,* namun kadang-kadang untuk *Fiqh*. Artinya, term *Islamic Law* digunakan sama maknanya dengan term *Islamic Jurisprudence*. Senada dengan term *Islamic Law* kadang-kadang digunakan juga term *Shari'a Law.* Di kalangan pemikir Muslim, term tersebut digunakan secara berbeda-beda. misalnya Khaled Abou El Fadl (2001) lebih memilih menggunakan term *Islamic Law* sebagaimana judul bukunya *Speaking in God`s Name Islamic Law, Authority, and Women*. Dalam sebuah karya bunga rampai dari sebuah Simposium yang diedit oleh Norani Othman (1994) digunakan term *Shari'a Law*. Sementara dalam buku bunga rampai yang lain digunakan term *Islamic Law* (Tore dan Vogt, 1993). Demikian juga di kalangan sarjana Barat. Misalnya N.J. Coulson (1964) memberi judul bukunya dengan *A History of Islamic Law*. Namun dalam tulisan yang lain Coulson (1969) menggunakan term *Islamic Jurisprudence* sebagaimana judul

bukunya *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Sedangkan Joseph Schacht (1964) memberi judul bukunya dengan *An Introduction to Islamic Law*.

Adapun ketika dilacak dalam literatur berbahasa Arab, term-term yang identik atau dimaksudkan semakna denganterm Fikih adalah term "الفقه" seperti karya al-Jaziri yang berjudul "*Kitāb al-Fiqh `alā al-Madhāhib al-Arba'ah*" danjudul buku Hasan Ahmad al-Khatib "a*l-Fiqh al-Muqāran*".Term lainnya adalah "الفقه السلامي"seperti judul buku Sulayman al-Asyqar "*Tārīkh al-Fiqh al-Islāmi*", dan judul buku Wahbah al-Zuhayli "*al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*". Term lain yang disepadankan dengan makna term Fikih adalah " التشريع السلمي" seperti judul buku Salam Madkur "*al-Ijtihād fī al-Tasyrī` al-Islāmi*", dan judul buku Khuḍari Beik *Tārīkh al-Tasyrī` al-Islāmi*. Sedangkan term *al-Ḥukm al-Islāmi* sebagai terjemahan dari term Hukum Islam justru tidak ditemukan dalam literatur berbahasa Arab.

C. Bidang-Bidang Materi Fikih

Syari'at Islam yang khusus berhubungan dengan hukum praktis, apabila dikembalikan kepada klasifikasi yang ada dalam kitab-kitab fikih, para ahli fikih berbeda-beda dalam membagi bidang-bidang materinya. Perbedaan ini disebabkan perbedaan ahli fikih (*faqīh*) dalam memandang suatu materi Fikih masuk dalam bidang ini, sementara *faqīh* yang lain memasukkannya dalam bidang yang lain. Penyebab perbedaan lainnya, suatu bidang yang dipandang seorang *faqīh* menjadi bidang yang berdiri sendiri, sementara *faqīh* yang lain memandangnya hanya menjadi bagian dari suatu bidang tertentu (Fauzi, 2017: 29).

C.1. Bidang-Bidang Fikih Mazhab Hanafi

Di kalangan Madhhab Hanafiyyah sebagaimana Ibnu ` Ābidīn (w. 1252 H) -salah seorang ulama' Hanafiyyah- membagi bidang Fikih menjai 3 (tiga) bidang besar; *`ibādāt,*

*mu`āmalāt,* dan *`uqūbāt*. Masing-masing bidang ini terdiri dari 5 (lima) macam materi. Bidang *`ibādāt* terdiri dari 5 (lima) macam; Sholat, Zakat, Puasa, Haji, dan Jihad. Bidang *mu`āmalāt* juga terdiri dari 5 (lima) macam; *al-mu`āwaḍāt al-māliyah* (tukar-menukar harta benda), *munākahāt* (terkait pernikahan), *mukhāṣamāt* (perselisihan dalam harta benda), *al-amānāt* (penunaian amanat), dan *al-tirkah* (kewarisan/harta pusaka). Adapun bidang *al-`uqūbāt* (pidana) juga terdiri dari 5 (lima) macam; *qiṣāṣ* (hukuman balasan setimpal), hukuman pencurian (*ḥad al-sariqah*), hukuman pezina (*ḥad al-zinā*), hukuman bagi penuduh zina (*ḥad al-qadhaf*), dan hukuman bagi orang konversi agama (*ḥad al-riddah*) (Ibnu ‘Abidin, 1979: 183).

Klasifikasi bidang Fikih yang dibuat Ibnu `Abidin (1979: 79) tersebut berubah ketika ditransformasikan ke dalam *Majallah al-Aḥkām al`Adliyyah* yang mengambil dari madhhab Hanafi. Dalam *muqaddimah Majallah* disebutkan, bahwa masalah-masalah fikih itu ada kalanya berhubungan dengan urusan akhirat, yakni *`ibādāt*; dan ada kalanya berhubungan dengan urusan dunia yang terbagi menjadi 3 (tiga) bidang; *munākahāt, mu`āmalāt,* dan *`uqūbāt* (Haidar, t.th., I: 15). Letak perbedaannya adalah, di dalam *Majallah,* bidang *munākahāt* dijadikan bidang sendiri, sementara dalam klasifikasi Ibnu `Abidin dimasukkan ke dalam bidang *mu`āmalāt*.

C.2. Bidang-Bidang Fikih Mazhab Maliki

Di kalangan Madhhab Mālikiyyah sebagaimana Ibnu Juzay al-Kalabiy al-Maliki (w. 741 H), membagi bidang fikih menjadi 2 (dua) bagian besar; yaitu, bidang *`ibādāt* dan bidang *mu`āmalāt* yang masing-masing bidang terdiri dari 10 (sepuluh) bidang (Al-Kalabi, 1998). Pemilahan bidang Fikih menjadi 2 (dua) kategori besar tersebut, didasarkan atas kategori subyek aturan-aturan hukum. Bidang *`ibādāt* merupakan kewajiban keagamaan yang merupakan tugas

pengabdian orang yang beriman kepada Tuhannya. Hal-halyang termasuk kategori ini adalah, Salat, Haji, Puasa Ramadan, dan Zakat. Sedangkan bidang *mu`āmalāt* itu lebih mengatur perilaku hubungan antara pribadi (*interpersonal*) daripada hubungan seorang mukmin dengan Sang Penciptanya (Lubis, 2000: 13-14).

C.3. Bidang-Bidang Fikih Mazhab Syafi'i

Sementara di kalangan Syafi`iyyah, pengklasifikasian bidang fikih dibagi menjadi 4 (empat) bidang sehingga dikenal dengan istilah *rubu`* (seperempat); yakni *rubu` `ibādāt, rubu` mu`āmalāt, rubu` munākahāt,* dan *rubu` jināyāt* (Al-Nawawi, t.th.).

Imam al-Ghazali (w. 505 H) sebagai pengikut mazhab Syafi'i dalam fikih, juga mengklasifikasikan bidang fikih menjadi 4 (empat) bidang dengan istilah masing-masing bagian dengan nama *rubu'* (seperempat). Namun karena kitab *ihya' 'ulumiddin* merupakan kitab fikih yang diramu dengan pendekatan ilmu tasawuf, maka term yang digunakan untuk 4 (empat) bidang fikih tersebut berbeda dengan term Imam al-Nawawi. Al-Ghazali (I, t.th.: 3-4) membagi bidang fikih bernuansa tasawuf dalam Kitab *ihya'*-nya menjadi 4 (empat) bidang; *rubu' al-'ibadat* (ibadah), *rubu' al-'adat* (adat-kebiasaan), *rubu' al-muhlikat* (akhlak yang merusak), dan *rubu' al-munjiyat* (akhlak yang menyelamatkan). *rubu' al- 'ibadat* berisi 10 (sepuluh) kitab/bab kajian: bab ilmu, dasar- dasar akidah, rahasia bersuci, rahasia Salat, rahasia Zakat, rahasia Puasa, rahasia Haji, adab membaca Al-Qur'an, dzikir dan do'a, dan urutan wirid terkait waktu-waktunya. Sedangkan*rubu' al-'adat* juga memuat 10 (sepuluh) kitab/bab kajian:adab makan, adab nikah, hukum bekerja, halal-haram, adab bergaul dan berteman sesama manusia, *'uzlah* (menyepi dan menyendiri), adab bepergian, mendengarkan dan menemukan, amar ma'ruf-nahi munkar, adab mencari mata pencaharian dan akhlak kenabian. Sementara *rubu' al-muhlikat* juga terdiri dari

10 (sepuluh) kitab/bab kajian: penjelasan keajaiban hati, melatih diri, bahaya syahwatnya perut dan kemaluan, bahayanya lidah, bahayanya sifat marah, iri, dengki, celaan terhadap dunia, celaan terhadap gila harta dan sifat kikir, celaan terhadap gila jabatan dan sifat *riya',* celaan terhadap sifat sombong dan bangga terhadap amal, dan celaan terhadap tipuan. *Rubu' al-munjiyat* juga berisi 10 (sepuluh) kitab/bab kajian: taubat, sabar dan syukur, takut terhadap siksa dan berharap mendapat ridlo Allah, kefakiran dan zuhud (hati tidak terikat dengan dunia), tauhid dan tawakkal (pasrah), cinta dan ridlo Allah, niat, jujur dan ikhlas, *muraqabah* (sikap merasa diawasi Allah) dan *muhasabah* (introspeksi diri), *tafakkur* (berpikir tentang ciptaan Allah), dan mengingat kematia

C.4. Bidang-Bidang Fikih Mazhab Hanbali

Ulama' Hanbaliyah tidak secara eksplisit membagi bidang-bidang fikih, namun secara implisit mirip dengan klasifikasi yang dipakai ulama syafi'iyyah yang membagi bidang fikih menjadi 4 (empat) bidang; *ibadat, mu'amalat, munakahat,* dan *jinayat*. Hal ini terlihat dari uraian kajian dalam kitab-kitab fikihnya. Bagian awal menyebut uraian tentang salat, zakat, puasa dan haji, kemudian diikuti uraian tentang jihad. Setelah itu uraian *mu'amalat* yang berisi tentang jual-beli dan sejenisnya. Berikutnya bidang *munakahat*yeng meliputi nikah, wasiat, warisan. Setelah itu bidang *jinayat* yang mencakup *hudud*, qisas-diyat, qadla' (peradilan), *da'awi-bayyinat* (tuduhan dan pembuktian) (Ash Shiddieqy, 1999: 33).

C.5. Bidang-Bidang Fikih Era Modern

Dari pembidangan materi Fikih yang berbeda-beda antara berbagai madhhab di atas, ulama' periode modern memerinci bidang-badang tersebut menjadi lebih banyak lagi. Hasan Ahmad al-Khatib (1957: 13-14) memerinci bidang-bidang Fikih menjadi 8 (delapan) bidang sebagai berikut:

1. Bidang *`ibādāt*, yaitu hukum yang disyari'atkan untuk mengatur hubungan antara manusia dengan Allah Sang Penciptanya. Melalui ibadah ini kebenaran keimanan manusia bisa diuji. Ibadah juga dapat dijadikan sarana untuk membersihkan diri dan mensucikan hati serta bisa memperbaiki kehidupan individu dan masyarakat. Hal yang termasuk dalam kategori bidang *`ibādāt* ini adalah Sholat, Zakat, Puasa, Haji, Jihad, dan *Nadzar* (niat melakukan perbuatan baik atas nama Allah, biasanya karena ada keinginan/hajat yang dikabulkan Allah).

2. Bidang *al-aḥwāl al-syakhṣiyyah* (*family law/*hukum keluarga/Hukum Perdata dalam arti sempit), yaitu bidang yang mengatur tentang hukum-hukum yang berhubungan dengan keluarga, mulai sejak awal pembentukan keluarga melalui ikatan pernikahan sampai terjadinya pembubaran pernikahan melalui perceraian. Bidang ini juga mencakup aturan yang mengatur manusia mulai lahir sampai matinya dengan adanya pembagian harta peninggalannya di antara ahli warisnya. Materi Fikih yang termasuk bidang *al-aḥwāl al-syakhṣiyyah* ini adalah akad nikah, perceraian, pemberian nafkah, *al-ḥijr* (pelarangan melakukan perbuatan hukum terkait harta misalnya bagi anak di bawah umur), perwalian, wasiat, dan kewarisan. Menurut *Fuqaha'* bidang ini dimasukkan bidang*mu`amalat*.

3. Bidang *al-mu`āmalāt al-madaniyyah* (Hukum Perdata dalam arti luas), yaitu bidang hukum yang ditujukan untuk mengatur hubungan individu terkait transaksi harta benda dan hal-hal yang terkait akad-akad dalam transaksi harta benda. Materi Fikih yang termasuk bidang ini adalah hukum jual-beli, *al-ijārah* (sewa-menyewa), *al-mudāyanah* (hutang-piutang), *al-rahn* (gadai), *al-syuf`ah* (menutup kekurangan harga), *al- ḥiwālah* (oper alih jual-beli), *al-kafālah* (jaminan tanggungan semacam melalui

asuransi), *al-muḍārabah* (perkongsian seperti dalam praktek perbankan Syari'ah), pemenuhan akad, dan pemenuhan amanat.

4. Bidang *māliyyah Iqtiṣādiyyah* (harta benda dan perekonomian), yaitu bidang hukum yang dimaksudkan untuk mengatur hubungan harta benda antara negara dengan warga masyarakat dan hubungan antara orang kaya dan miskin. Bidang ini berhubungan dengan pengaturan *baitul māl* umat Islam, dari mana sumber pemasukan dan jenis-jenis harta yang dikelola serta pendistribusiannya oleh lembaga tersebut.

5. Bidang *`uqūbāt* (Hukum Pidana), yaitu bidang yang mengatur hukum-hukum dengan tujuan menjaga dan menghormati jiwa manusia, melindungi agama, harga diri, akal, dan hartanya. Misalnya hukum *qiṣāṣ, ḥudūd*, dan *ta`zir*.[4]

6. Bidang *al-Murāfa`āt* (Hukum Acara Peradilan), yaitu bidang hukum yang mengatur tata cara gugat-menggugat dan penuntutan, cara penuntutan, proses peradilan. Bidang ini dimaksudkan untuk mengatur penuntutan sehingga dapat mewujudkan keadilan di antara para pencari keadilan.

7. Bidang hukum yang dalam konteks sekarang ini mirip dengan *al-aḥkām al-dustūriyyah* (Hukum Tata Negara dan Perundang-undangan/Hukum Administrasi), yaitu bidang hukum mengatur hubungan antara pemimpin dengan yang dipimpin. Seperti pemilihan pemimpin dan

[4]Untuk mengetahui pengertian dan seluk beluk tentang Hukum Pidana Islam (*Fiqh Jināyāt*), baca misalnya `Abdul Qādir `Awdah, *al-Tasyrī` al-Jinā'i al-Islāmi Muqāranan bi al-Qānūni al-Wad'iy*, Juz I, II (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1992; Muhammad Salim al-Awwa', *Fi Uṣūl al-Niẓām al-Jinā'iy al-Islāmi Dirāsah Muqāranah* (Beirūt: Dār al-Ma`ārif, 1973).

syarat-syaratnya, mengatur hak dan kewajiban pemimpin dan rakyat, hukum musyawarah, serta prinsip keadilan dan persamaan hukum.

8. Bidang hukum yang dalam konteks sekarang ini mirip dengan *al-duwaliyyah* (Hukum Internasional), yaitu bidang hukum yang mengatur hubungan antara negara Islam dengan negara lain dalam keadaan damai maupun perang, mengatur hubungan antar ummat beragama di negara Islam. Misalnya hukum tentang perang, tawanan perang, rampasan perang, perdamaian, pajak, ketentuan bagi *ahl al-dhimmah* (orang kafir yang tinggal di negara Islam dan sanggup membayar pajak yang dilindungi oleh negara Islam), *ahl al-ḥarb* (orang kafir yang tinggal di negara Islam dan menolak membayar pajak sehingga tidak dilindungi oleh negara Islam), dan lain-lainnya.

Berdasarkan uraian tentang diskursus term Fikih dan bidang-bidang materinya di atas, Syari'at Islam dalam arti sempit (Fikih), produknya dapat berupa Kitab Fikih, Fatwa ulama', keputusan Pengadilan Agama, peraturan perundangan dinegeri muslim, *Qānūn,* (*legal decision*) dan *Siyāsah* (*ruler's statutes*). Dilihat dari substansinya, produk hukum ini ada yang bercorak tekstual-konservatif dan ada juga yang kontekstual-liberal. Perbedaan corak ini dikarenakan Hukum Islam sebagai produk hasil pemikiran (*ijtihad*) manusia. Sedangkan wilayahnya bisa meliputi bidang-bidang hukum di atas dengan perbedaan spesifikasi masing-masing dari produk Hukum Islam (Fauzi, 2017: 34).

Dalam materi bidang *Mu`āmalāt, al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah*, dan *Jināyāt* relatif terjadi dinamika sesuai pergantian ruang dan perjalanan waktu. Bidang-bidang ini bisa berkembang secara dinamis sejalan dengan pergantian ruang dan perjalanan waktu. Atas dasar inilah fikih dalam bidang-bidang tersebut selalu *up to date* dengan perbedaan zaman dan tempat (*salihun li kulli zaman wa makan*). Sedangkan dalam

bidang *`Ibādāt* bersifat tetap karena bidang ini bersifat *ta'abbudi* atau *taken for granted* sehingga relatif tidak terjadi perbedaan dan tidak berubah karena ruang dan waktu (Fauzi, 2017: 35). Al-'Aqqad (1966: 104) menjelaskan bahwa *'ibadat* merupakan cabang sebagi bentuk aplikasi atau penerapan dari 'aqidah. '*Ibadat* ini bersifat *tauqifiyyah* (ditiru model dan bentuknya persis sebagaimana yang dicontohkan Rasulullah). Karena itulah dalam bidang *'ibadat* ini sedikit sekali terjadi perbedaan dan perdebatan dalam mazhab fikih. Dalam masalah *'ibadat* ini tidak-lah pas dipertanyakan misalnya: mengapa puasa Ramadan diwajibkan selama 1 bulan, dan bukan 3 atau 5 pekan? Mengapa besarnya zakat 1/10, bukan 1/9 atau 1/15? Mengapa Salat pakai ruku' dan sujud dan dengan berdiri? Atau, mengapa Salat ada yang pakai ruku' tapi tanpa sujud? Jika pertanyaan-pertanyaan tersebut dipertanyakan, maka seandainya puasa Ramadan itu diwajibkan selama 3 pekan, atau kadar zakat ditentukan lebih atau kurang dari ketentuan yang sudah ditentukan, maka tetap bisa dimunculkan kembali pertanyaan-pertanyaan yang mempertanyakan ketentuan-ketentuan tersebut. Al-'Aqqad (1966: 105) menjelaskan menggunakan logika persamaan dalam urusan dunia ini. Misalnya, mengapa warna hijau dijadikan suatu tanda/simbol dengan makna tertentu pada suatu komunitas, sementara warna hijau dimaknai untuk makna yang lain bagi komunitas lainnya. Atas dasar inilah, dalam persoalan yang bersifat *tauqifiyah* tidak akan ada selesainya jika dipertanyakan kembali. Menerima tanpa mempertanyakan alasan lebih dapat diterima akal dibandingkan dengan memperdebatkannya. Meskipun demikian, dalam persoalan *'ibadat* tetap terdapat pengutamaan dan pengistimewaan atas suatu ibadah dibandingkan ibadah yang lain. Meskipun bisa jadi suatu ibadah yang diistimewakan belum tentu mengandung nilai yang hendak dicapai dari disyari'atkannya ibadah tersebut.

# BAB IV

# INTEGRASI MUATAN NILAI SOSIAL DALAM ILMU FIKIH

## *A.* Muatan Nilai Sosial dalam Bidang *'Ibadat*

Sebelum menguraikan nilai sosial yang terkandung dalam bidang *'ibadat,* setidaknya ada 2 (dua) nilai yang menjadi tujuan dari disyari'atkannya ajaran ibadah. *Pertama*, mengingatkan hati manusia tentang pentingnya kebutuhan ruhani, bukan hanya mengejar kebutuhan *jasadiyah* (fisik) dan menuruti *syahwat hayawaniyah* (nafsu kebinatangan) belaka. Kedua, mengingatkan hati manusia tentang pentingnya kehidupan yang abadi dengan mengesampingkan wujudnya yang akan sirna yang dibatasi dalam kehidupan individualnya (Al-'Aqqad: 1966: 105-106).

Selanjutnya, berkaitan dengan muatan nilai sosial dalam bidang *ibadat*, sebagaimana uraian bagian Pendahuluan pada Bab I, nilai sosial adalah nilai yang memiliki keterkaitan dengan kehidupan masyarakat dan atau memperhatikan atau mendahulukan kepentingan/kemaslahaatan umum. Termasuk dalam nilai sosial ajaran untuk berderma atau menolong orang lain atau perbuatan yang tidak merugikan hak atau kepentingan orang lain (memanusiakan manusia). Berdasarkan pengertian ini, di antara nilai-nilai sosial yang terdapat dalam bidang *'ibadat*dapat diuraikan sebagai berikut:[1]

Dalam masalah *thaharah* (bersuci), Islam mengajarkan sebelum menghadap Allah Dzat yang Maha suci, seorang hamba harus membersihkan dirinya terlebih dahulu dengan wudlu, dan atau mandi dengan air. Jika tidak ditemukan air, atau ada air namun ada halangan untuk menggunakannya, misalnya bagi

[1] Uraian tentang nilai-nilai sosial yang terkandung dalam bidang *ibadat, mu'amalat, munakahat,* dan *jinayat* secara singkat dapat dilihat dalam Moh. Fauzi, *Penguatan Standar Isi Pembelajaran pada Prodi Sosiologi FISIP (Integrasi Muatan Nilai Sosial dalam Mata Kuliah Ilmu Fikih),* Laporan Penelitian Individual, Semarang: LP2M UIN Walisongo, 2018, hlm. 86-117.

orang yang sedang sakit anggota badannya jika terkena air, maka cara bersucinya dengan tayamum menggunakan debu. Thaharah mengajarkan nilai sosial bahwa manusia dalam melakukan interaksi sosial hendaknya selalu

mengedepankan kebersihan lahiriyah dan batiniyyah. Tampil selalu bersih di hadapan manusia akan menciptakan perasaan senang, gembira dan bahagia, serta munculnya sifat saling percaya di antara dua orang yang saling berinteraksi.

Hikmah bersuci dengan menggunakan air dalam wudlu dan mandi *janabah* (mandi besar) adalah dapat menumbuhkan semangat dan menghilangkan sifat malas-malasan. Dari sifat semangat tersebut akan melahirkan ketulusan hati yang menyebabkan munculnya keikhlasan dalam berbuat (Al-Jurjawi, t.th.: 91). Orang berbuat dilandasi rasa keikhlasan tidak akan berbuat dengan mementingkan kepentingan pribadinya, melainkan lebih mengedepankan kepentingan umum dan kemaslahatan umat.

Wudlu dan mandi *janabah* mengajarkan kebersihan lahir sekaligus batin. kebersihan lahir tercipta dengan hilangnyakotoran dan noda yang terdapat pada anggota-anggota badan yangharus dialiri air saat bersuci. Di samping kebersihan lahiriyah tersebut, bersuci juga mengajarkan kebersihan batiniyyah, yakni manusia wajib menyingkirkan dari dalam dirinya sifat-sifat kotoran penyakit hati, seperti *takabbur* (sombong), *hiqd* (iri), *hasad* (dengki), *'ujub* (kagum dengan amal baik dirinya), *khulaya'*(bangga diri), dan sifat-sifat buruk lainnya (Al-Jurjawi, t.th.: 92). Orang yang dapat menyingkirkan sifat-sifat hina dan tercela tersebut dari dalam dirinya, akan dengan mudah menghormati dan memanusiakan manusia lain dalam seluruh aktivitas dan interaksi sosialnya.

Selanjutnya, terkait kebersihan, Imam Al-Ghazali (t.th.: 125) membagi menjadi 4 (empat) tingkatan. Tingkatan pertama, membersihkan hal-hal yang tampak (dhahir) dari segala kotoran dan noda. Tingkatan kedua, memberishkan anggota badan dari perbuatan jahat dan dosa. Tingkatan ketiga, membersihkan hati dari akhlak yang tercela dan hina. Tingkatan keempat, membersihkan hati dari selain Allah. Kebersihan tingkat keempat ini merupakan kebersihan yang bisa dilakukan oleh para Nabi dan

para *shiddiqin*. Pada masing-masing tingkatan ini terkandung separonya amal. Karena tujuan utama dari amalnya hati adalah terbukanya keluhuran dan keagungan Allah. Seseorang tidak akan bisa *ma'rifah* (mengetahui Dzat Allah), kecuali kalau dia bisa mengosongkan hatinya dari selain Allah. Sedangkan tujuan utama dari perbuatan hati adalah menghiasinya dengan akhlak *mahmudah* (akhlak yang terpuji) dan akidah yang benar. Hati tidak mungkin bisa bersih seperti ini kecuali apabila hati dibersihkan dari akidah yang rusak dan akhlak yang buruk dan hina. Demikian juga membersihkan anggota tubuh dari melanggar larangan-larangan Allah serta mengisinya dengan nilai-nilai ketaatan. Tercapainya kebersihan hati tersebut diraih melalui tahapan dimulai dari yang paling rendah. Artinya, seseorang tidakakan mungkin mencapai kebersihan hatinya dari sifat dan akhlak yang tercela serta mengisinya dengan akhlak yang terpuji, selama dia belum bisa membersihkan hatinya dari akhlak yang tercela dan mengisinya dengan akhlak yang terpuji. Selanjutnya, seseorang tidak akan dapat mencapai hal tersebut selagi dia tidak bisa membersihkan anggota tubuhnya dengan cara meninggalkan larangan Allah dan mengisinya dengan melakukan ketaatan kepada Allah.

Nilai-nilai filosofi bersuci dan menjaga kebersihan yang disampaikan al-Ghazali tersebut secara tidak langsung mengajarkan nilai bahwa kebersihan itu mendidik pelakunya untuk lebih peduli kepada orang lain dan mendahulukan kepentingan dan kemaslahatan umum. Karena sifat-sifat ini termasuk akhlak yang terpuji yang hendaknya ditanamkan di dalam hati seseorang. Sebaliknya sifat egois yang hanya mementingkan diri sendiri merupakan akhlak yang tercela yang harus dijauhkan dari hati seseorang. Pelajaran ini bisa diambil dari ibadah bersuci dan menjaga kebersihan.

Penyucian anggota wudlu dengan air, mulai melakukan hal-hal yang sunnah, seperti menyuci kedua tangan, berkumur dan memasukkan air ke lobang hidung, maupun yang wajib, seperti

membasuh muka, kedua tangan sampai siku, mengusap rambut kepala, kedua daun telingan, dan membasuh kedua kaki sampai mata kaki, mengandung kebersihan *hissiyyah* (yang tampak) dan *ma'nawiyyah* (tidak tampak). Dengan mengalirkan air ke anggota-anggota badan tersebut akan menjadikannya bersih dari kotoran yang dapat menyebabkan lahirnya semangat dalam pelaksanaan ibadah. Sedangkan kebersihan *ma'nawiyyah* dapat dijelaskan, bahwa membasuh kedua tangan sebelum wudlu mengajarkan perlunya menghilangkan dosa-dosa tangan seperti memukul, mengambil hak orang lain. Praktek ini mengajarkan agar manusia dalam melakukan interaksi sosial hendaknya dapat membersihkan dirinya dari perbuatan yang dapat merugikan hak-hak orang lain dan masyarakat secara luas. Dari berkumur mengajarkan manusia hendaknya menghindarkan dan mengendalikan lisannya dari perbuatan *ghibah* (menggunjing)dan *namimah* (mengadu-domba) (Al-Jurjawi, t.th.: 98).

Orang yang dapat menghindarkan dirinya dari menggunjing dan mengadu-domba, secara tidak langsung ikut berkontribusi menciptakan kedamaian masyarakat dan memperkuat terjadinya kohesi sosial. sebaliknya, orang yang menggunjing dan mengadu-domba, akan menciptakan kekacauan, kegaduhan dan disintegrasi sosial di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Oleh karena itulah, dua sifat buruk ini dicela Al-Qur'an. Orang yang suka menggunjing diibaratkan orang yang tega memakan daging jenazah saudaranya (Q.S. 49: 12). Perbuatan memakan daging jenazah saudaranya ini tentu tidak disukai manusia pada umumnya. Dari sebuah gunjingan biasanya ditularkan dan diproduksi menjadi gunjingan yang terus bergulir. Prilaku ini lambat laun akan menimbulkan kekacauan dan kegaduhan di tengah masyarakat. Apalagi sifat mengadu domba lebih jelas dampak negatifnya di tengah kehidupan masyarakat. Dengan adanya adu domba, orang yang asalnya rukun menjadi saling bermusuhan yang berujung pada pertengkaran, percekcokan sampai saling bunuh membunuh. Berkumur dalam wudlu mengajarkan nilai menghindarkan diri dari kedua sifat

menggunjing dan mengadu-domba yang menimbulkan madlarat (bahaya) dalam kehidupan sosial.

Dalam Islam, *thaharah* tidak hanya dengan menggunakan air, namun bisa menggunakan debu yang disebut dengan*tayammum*. Hakikat *tayammum* adalah bersuci dengan menggunakan debu karena tidak ditemukannya air atau ada air namun terhalang menggunakannya karena kalau menggunakan air justru akan mendatangkan bahaya, misalnya akan menyebabkan sakit. Esensi dari pembolehan *tayammum* ini adalah Islam memberikan kemudahan. Filosofi semacam ini secara tidak langsung mengajarkan agar manusia sedapat mungkin memberikan kemudahan kepada orang lain. Peduli kepada orang lain, dan membantunya serta mendahulukankepentingan umum merupakan bentuk memberikan kemudahan kepada orang lain. Hal ini merupakan ajaran nilai sosial yang terkandung di dalam ibadah *tayammum*.

Perbuatan ibadah lain adalah Shalat. Shalat mengajarkan agar manusia senantiasa menanamkan ketenangan hati sehingga menjadi manusia yang sabar dan tidak mudah susah dan gelisah ketika diberi ujian musibah. Dampak lanjutannya, orang yangsabar akan lebih mengedepankan kepentingan masyarakat umum dibandingkan kepentingan dirinya sendiri.

Dalam praktek *Takbiratul Ihram*, setelah *mushalli* mengangkat kedua tangannya, maka tangan kanan diletakkan di atas tangan kiri. Praktek ini mengandung nilai bahwa manusia harus mendahulukan hal-hal yang baik dan bermanfaat bagi masyarakat dan menutup segala perbuatan yang dapat membahayakan kehidupan masyarakat.

Ajaran nilai sosial juga dapat dilihat dari tata cara ucapan dan gerakan Shalat. Misalnya, ketika seseorang melakukan *ruku'*. Kepala, punggung dan leher merupakan salah satu anggota tubuh manusia yang menjadi simbol sifat kesempurnaan, kebanggaan dan kesombongan. Namun ketika seseorang *ruku'* dengan

membungkukkan bagian anggota tubuh tersebut berarti manusia secara sadar menunjukkan sifat kerendahan hati sebagai bentuk penghormatan kepada Allah Tuhan yang berhak menyandang sifat kesempurnaan dan kebanggaan. Demikian juga ketika orang yang Shalat sedang *sujud* dengan meletakkan anggota tubuh mukanya di atas tanah. Karena muka merupakan anggota tubuh manusia yang dipandang paling mulia dan terhormat. Ketika seseorang dengan sadar meletakkan di tanah tempat yang paling rendah dan hina sejajar dengan kaki, maka seseorang telah mengikrarkan kerendahan dan kehinaan dirinya di hadapan Allah SWT. Dengan *sujud* seseorang juga telah mengosongkan hatinya dari hal-hal duniawi yang hina dan mengisinya dengan mementingkan memuliakan Allah SWT. Pada saat *sujud* itulah menunjukkan pengakuan kehinaan terendah manusia di hadapan Allah SWT karena telah menempelkan hidungnya di tanah. Hidung merupakan anggota tubuh yang menjadi simbol kesombongan dankemuliaan. Dengan meletakkannya di tanah saat *sujud*, seseorang telah mengakui posisi pada titik terendah kehinaan dirinya dihadapan Allah SWT (Al-Jurjawi, t.th.: 116). Manusia yang mengakui kerendahan dan kehinaan dirinya akan selalu mendahulukan dan mengutamakan kepentingan serta kemaslahatan umum dan masyarakat dibanding urusan pribadinya.

Nilai sosial secara implisit diajarkan melalui bacaan doa *Tasyahhud* berupa kalimat "السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين" (semoga keselamatanAllah limpahkan kepada kami dan juga pada hamba-hamba Allah yang shalih). Potongan kalimat tersebut berisi ajaran pada saat berdoa hendaknya tidak hanya mendoakan diri sendiri melainkan juga mendoakan orang lain, yakni hamba-hamba Allah yang shalih.

Rukun terakhir Shalat berupa mengucapkan salam juga mengandung ajaran nilai sosial mementingkan orang lain dengan turut mendoakannya agar dilimpahkan keselamatan dan rahmat Allah padanya. Al-Ghazali (t.th.: 155-156) menjelaskan bahwa

pada saat orang Shalat menoleh ke arah kanan smbil mengucapkan salam "السلام عليكم ورحمة الله" hendaknya dia niat agar keselamatan dan rahmat Allah dilimpahkan kepada umat/kaum muslimin dan Malaikat. Demikian juga saat menoleh ke arah kiri mengucapkan salam yang kedua juga niat mendoakan kaum muslimin dan Malaikat agar mendapat limpahan rahmat Allah SWT.

Ajaran nilai sosial lebih terlihat nyata dalam ibadah Shalat berjama'ah. Dari aspek nilai pahala, Shalat berjama'ah nilai pahalanya dibandingkan Shalat sendirian. Shalat berjama'ah mengajarkan nilai-nilai persatuan, saling cinta dan kasih-sayang sesama manusia. Shalat berjama'ah juga menanamkan nilai *equity* dan *equality* antar manusia tanpa melihat atribut sosial apa pun yang melekat pada dirinya. Shalat berjama'ah mengajarkan persamaan antara tuan dan pembantunya, antara orang kaya dan miskin, antara orang 'Arab dan orang *Ajam* (non-Arab) di hadapan Allah SWT. Islam mengajarkan ukuran pembeda antara manusia adalah nilai ketaqwaannya kepada Allah SWT (Al-Jurjawi, t.th.: 131).

Shalat berjama'ah juga mengajarkan nilai saling mengenal, saling mencintai, saling menyanyangi, dan nilai persaudaraan sejati. Hal ini berawal dari orang-orang yang berbaris dalam satu *shaff* (barisan), muncul-lah sifat-sifat kelembutan hati antar sesama jama'ah yang bisa jadi sebelumnya belum saling mengenal. Dengan Shalat berjama'ah, muncul sifat kelembutan hati sehingga salah satu merasa bagian dari yang lain. Tumbuhnya ikatan hati antar jama'ah tersebut merupakan hakikat kebahagiaanhidup yang sesungguhnya (Al-Jurjawi, t.th.: 132).

Dalam Shalat berjama'ah juga banyak mengajarkan nilai sosial dengan memperhatikan dan mendahulukan hak dan kepentingan orang lain dibandingkan hak dan kepentingan pribadinya. Hal ini terlihat adanya ketentuan bagi Imam itu disunnahkan untuk membaca bacaan Surat yang pendek, membaca doa *Tasyahhud* yang cukup memenuhi rukun dengan

tidak menambah bacaan doa lainnya. Sebaliknya, saat akan meninggalkan tempat Shalat, ganti makmum yang menghormati Imam dengan cara tidak berdiri meninggalkan tempat Shalat terlebih dahulu sebelum Imam berdiri meninggalkan tempat Shalat. Demikian juga pada saat berdoa, seperti doa qunut, Imam hendaknya tidak menggunakan kata ganti yang merujuk untuk dirinya sendiri (ني), melainkan juga mendoakan para makmum dengan menggunakan kata ganti jamak "نا", meskipun dalam doa yang *ma'tsur* (dicontohkan Nabi) menggunakan kata gantitunggal (ني) (Al-Ghazali, t.th.: 156).

Sejalan dengan makna yang terkandung dalam Shalat Berjama'ah, menghadap kiblat saat shalat, salah satunya juga mengajarkan tumbuhnya rasa persaudaraan dan ikatan hati antar umat Islam (Al-Jurjawi, t.th.: 164). Orang-orang yang hatinya terikat dalam satu ikatan tentu akan melahirkan sifat kelembutan hati dan saling menyanyangi, serta akan lebih mendahulukan kepentingan dan kemaslahatan umum dibandingkan urusan pribadinya.

Nilai sosial juga terdapat dalam ibadah Shalat *Jumu'ah*. Melalui Shalat *Jumu'ah*, umat Islam berkumpul di tempat yang sama dan pada waktu yang sama di bawah satu komando pimpinan Imam. Hal ini menunjukkan umat Islam ada dalam satu ikatan sosial yang kuat. Dengan demikian -sebagaimana Shalat berjama'ah-, Shalat *Jumu'ah* juga mengajarkan nilai persatuan dan persaudaraan umat Islam. Di dalam rangkaian Shalat *Jumu'ah* terdapat *khutbah* yang isinya mengingatkan dan menyadarkan umat Islam untuk memperbaiki diri, baik terkait urusan dunia maupun urusan akhirat (Al-Jurjawi, t.th.: 133, 136). Melalui Shalat *Jumu'ah* umat Islam dilatih untuk selalu mementingkan kepentingan umat dan masyarakat luas dengan adanya nilai-nilai persatuan dan persaudaraan sejati yang terdapat di dalam filosofi Shalat *Jumu'ah*.

Nilai persatuan dan persaudaraan sejati antar umat Islam dalam ikatan sosial yang kuat juga diajarkan melalui berbagai

bentuk Shalat Sunnah yang dianjurkan dilaksanakan secara Berjama'ah atau proses pelaksanaannya dianjurkan melibatkan berbagai pihak. Misalnya, Shalat '*Idayn* ('Idul Fitri dan 'Idul Adha). Perhatian Islam terhadap pentingnya nilai persatuan dan persaudaraan ditunjukkan tidak hanya cukup dalam satu bentuk ibadah saja. Meskipun Islam sudah mensyariatkan anjuran Shalat Berjama'ah dan kewajiban Shalat Jumu'ah (bagi kaum laki-laki), namun kedua hal ini masih dianggap belum cukup. Untuk selalu mengingatkan umat Islam tentang pentingnya menjaga nilai persatuan dan persaudaraan sejati, Islam memandang penting dengan mengingatkan umat Islam setahun sekali melalui anjuran yang bersifat tahunan, yakni Shalat 'Idul Fitri dan Shalat 'Idul Adha. Shalat 'Idul Fitri yang dilaksanakan setelah umat Islam selesai melaksanakan ibadah Puasa Ramadhan yang mengajarkan nilai saling mencintai, saling mengasihi dan saling menyanyangi sesams umat manusia. Melalui puasa, seseorang yang mampu bisa merasakan derita orang miskin yang tidak mampu makan dan minum. Melalui puasa umat Islam dilatih untuk merasakan hidup senasib-sepenanggungan (Al-Jurjawi, t.th.: 137).

Shalat sunnah lain yang dianjurkan dilaksanakan secara berjama'ah adalah Shalat Gerhana, baik Gerhana Bulan (*Khusuf*) maupun Gerhana Matahari (*Kusuf*) (Al-Jurjawi, t.th.: 147-148). Semua ibadah ini mengajarkan agar umat Islam memperkokoh tali persaudaraan sehingga tertanam dalam dirinya sifat cinta, kasih, dan sayang kepada sesama. Orang yang memiliki akhlak semacam ini, pasti akan mendahulukan kepentingan dan kemaslahatan masyarakat dan umat.

Shalat sunnah lainnya adalah Shalat *Istisqa'* (meminta turunnya hujan). Kekeringan yang terlalu lama akan menjadikan tanah gersang dan tandus sehingga tidak menghasilkan rizki hasil tanaman yang melimpah ruah. Oleh karena itu, kekeringan yang disebabkan lamanya tidak turun hujan merupakan salah satu bentuk *musibah* (ujian bencana) yang diberikan Allah kepada para hambanya. Menyikapi kondisi kekeringan akibat tidak adanya

hujan, Islam mensyari'atkan anjuran untuk Shalat *Istisqa'.* Dalam kondisi semua orang merasa mendapat bencana, maka orang akan bersama-sama berdoa secara khusyu' dan *tadlarru'* (mengharapkan doanya dikabulkan). Oleh karena itulah disyari'atkannya Shalat *Istisqa'* disyari'atkan dengan tujuan agar Allah menurunkan kasih-sayang dan pertolonganNya dengan menurunkan hujan yang membawa keberkahan. Tanpa melihat dan memperhatikan atribut sosial yang berbeda, umat Islam dianjurkan semuanya keluar rumah menuju tanah lapang untuk melaksanakan Shalat *Istisqa'.* Bahkan dianjurkan mengajak anak- anak, orang tua, dan hewan ternaknya untuk ikut menyaksikan pelaksanaan Shalat *Istisqa'.* Hal ini untuk lebih menunjukkan rasabutuhnya manusia terhadap segera turunnya rahmat Allah berupa air hujan (Al-Jurjawi, t.th.: 145-146).

Dalam Shalat *Istisqa'* yang tidak membedakan antar satu umat Islam (manusia) dengan manusia lain; baik saat itu dia secara pribadi membutuhkan air hujan ataukah tidak, semua umat Islam dianjurkan ikut keluar melaksanakan atau menyaksikan Shalat *Istisqa'.* Bisa jadi ada di antara mereka yang profesinya tidak menghendaki turunnya hujan. Sebagai contoh profesi pembuat bata merah misalnya, meskipun secara pribadi dia menginginkan terik panas Matahari dan jangan sampai turun hujan-, namun atas nama solidaritas sosial dan kepentingan umum serta kemaslahatan masyarakat luas, dia tetap dianjurkan untuk melaksanakan atau menyaksikan pelaksanaan Shalat *Istisqa'*. Inilah ajaran Islam yang mengajarkan nilai sosial dengan mendahulukan kepentingan masyarakat dibandingkan kepentingan pribadi dan golongannya.

Ajaran lain yang menanamkan nilai sosial terdapat dalam ibadah Shalat *Janazah* dan hal lain yang terkait dengan pemulasaraan *Janazah* (memandikan, meng-kafani, menshalatkan, dan menguburkan *Janazah*). Di samping tata cara pelaksanaannya dilakukan secara berjamaah, dilihat dari segi hukumnya, Shalat *Janazah* ini *fardlu kifayah*. Hukum ini

meniscayakan sebagai bentuk ikatan solidaritas sosial. *Fardlu kifayah* sering didefinisikan sebagai kewajiban kolektif. Artinya kalau semua orang tidak ada yang melakukannya maka berdosalah semua orang di wilayah tersebut. Meskipun bersifat kolektif, namun Islam memberikan apresiasi yang tinggi kepada orang yang mau melakukan hal-hal yang terkait pemulasaraan *Janazah* tersebut. Termasuk dalam kategori ini adalah orang yang melakukan *ta'ziyah* (memberikan pelipur lara dengan mendatangi rumah tinggalan si mayyit). Bahkan Islam menganjurkan memberikan makanan, minuman kepada keluarga orang yang mati pada hari meninggalnya (Al-Jurjawi, t.th.: 154-156). Ajaran ini menunjukkan betapa mulianya orang yang mementingkan kepentingan orang lain dan kemaslahatan masyarakat.

Ajaran nilai-nilai sosial juga terdapat dalam ibadah *adzan*. *Adzan* merupakan pemberitahuan dan panggilan kepada oranglain (baca: umat Islam) untuk segera melaksanakan Shalat. Dengan adanya panggilan tersebut secara tidak langsung Islam mengajarkan agar manusia tidak bersikap egois dalam mencari pahala, namun harus berjiwa sosial meskipun dalam masalah ibadah. Nilai jiwa sosial bahkan diperkuat dengan adanya pemberian jeda waktu antara *adzan* dan *iqamah* dengan biasanya diselingi puji-pujian, shalawatan. Tradisi ini secara tidak langsung mengajarkan memberikan kesempatan kepada orang lain untuk bersama-sama mencari pahala dengan memberikan waktu tunggu supaya dapat ikut Shalat Berjama'ah (Al-Jurjawi, t.th.: 157-158).

Ajaran nilai sosial juga terdapat dalam ibadah-ibadah yang yang mengandung nilai kedermawanan atau filantropi. Seperti Zakat, Infaq, Shadaqah, dan Wakaf.[2] Di sini yang dibahas ibadah filantropi berupa Zakat dan wakaf. Karena hakikat Infaq dan Shadaqah sama dengan Zakat, hanya beda dalam masalah

[2] Uraian berkaitan dengan Zakat berikut diadopsi dari Moh. Fauzi, *Filantropi di IAIN Walisongo Semarang (Studi atas Unit Pengumpul Zakat)* (Semarang: Laporan Penelitian Pusat Penelitian IAIN Walisongo, 2010); *Jurnal Penelitian WALISONGO, Vol. XIX, Nomor 1, Mei 2011,* hal. 51-65.

hukumnya. Zakat hukumnya wajib, sementara Infaq dan Shadaqah hukumnya sunnah. Ketiganya sama-sama mengeluarkan sebagian harta sebagai bentuk wujud syukur atas limpahan nikmat harta dari Allah untuk dibagikan kepada delapan

*asnaf* (golongan) yang sudah ditentukan oleh Allah.

Zakat sering disebut sebagai ibadah sosial yang paling jelas. Inti dari Zakat adalah mengeluarkan harta untuk diberikan kepada orang lain dan kemaslahatan umum. Zakat mengajarkan kesalehan sosial. Zakat mengajarkan adanya hak sosial bagi umat dalam harta yang diperoleh melalui kerja dan jerih payah seseorang. Zakat mengajarkan seseorang untuk berbuat untuk kepentingan orang lain, bukan hanya untuk dirinya sendiri. Di sinilah Zakat menjadi ujian kecenderungan nafsu orang yang gandrung harta benda (Al-'Aqqad: 1966: 107).

Agar seseorang bisa mencapai derajat *muzakki* (orang yang membayar zakat), bukan *mustahiq* (orang yang berhak menerima zakat), maka Islam sangat menganjurkan umatnya untuk rajin berusaha dan bekerja. Islam sangat membenci orang yang menganggur padahal dirinya mampu bekerja, dan orang yang menggantungkan hidupnya pada orang lain. Adapun orang yang menganggur karena ada alasan, seperti fisiknya yang lemah sehingga tidak mampu bekerja, atau karena sulitnya mencari pangan kerja, maka Islam mengajarkan orang tersebut berada dalam tanggung jawab masyarakat secara gotong-royong menanggung biaya hidup orang tersebut (Al-'Aqqad, 1966: 195).

Meskipun *fuqaha'* berbeda dalam membuat kategorisasi bidang fikih, namun mereka sepakat memasukkan Zakat ke dalam bidang '*ibadah*. Bahkan pemikir hukum Islam kontemporer semisal Mahmud Syaltut pun juga tetap memasukkan Zakat dalam bidang '*ibadah* (Syaltut, 1966: 77). Menurut penulis, pemikiran tersebut harus direkonstruksi dengan memasukkan Zakat ke dalam bidang *mu`amalah*, bukan `*ibadah*. Dalam Zakat, dimensi sosial-horizontalnya tampak lebih dominan dibandingkandimensi ibadah-vertikalnya. Perubahan kategorisasi ini menjadi penting berkaitan dengan implikasi penggunaan metode *istinbat hukum* sebagai landasan berpikir. Sementara itu, Qutb (t.th.: 135) berpendapat bahwa Zakat itu mengandung unsur ibadah dari satu sisi, namun juga sebagai bentuk kewajiban sosial dari sisi lainnya.

Qutb menyebutnya dengan istilah "واجب اجتماعي بعدي" (kewajiban kemasyarakatan yang bernilai *ta'abbudi/taken for granted*).

Setelah Zakat dipandang bukan sebagai `ibadah melainkan termasuk kategori mu`amalah, penulis meminjam metode landasan berpikir yang dikemukakan Asy-Syatibi (w. 790 H). Dalam bidang *ibadah*, berlaku pola pikir " الأصل فى العبادات البعد دون الإلتفات إلى المعاني " (pada dasarnya, menurut ketentuan itu dalam masalah ibadah berlaku aturan *ta'abbudi* [apa adanya] tanpa melakukan perubahan dari bentuk aslinya), sedangkan dalam bidang *mu'amalat* berlaku " الأصل فى المعاملات الإلتفات إلى المعاني" (pada dasarnya dalam bidang mu'amalah itu berlaku aturan yang terpenting tujuannya tercapai, meskipun dengan mengubah dari bentuk aslinya) (Asy-Syatibi, t.th.: 211-212). Hanya saja dalam masalah ini Asy-Syatibi sebagaimana fuqaha' madzhab tetap memasukkan Zakat (tentang *haul, nishab* dan kadar Zakat) termasuk ibadah (Asy-Syatibi, t.th.: 215). Hal ini tentunya diawali dengan menerapkan tawaran penulis terlebih dahulu dengan memasukkan Zakat ke dalam bidang *mu'amalat*, bukan masuk bidang *'ibadat*.

Dengan menggunakan pijakan pola pikir tersebut, bidang *ibadah* bersifat *taken for granted*, artinya paket dari *syari'* (Allah dan RasulNya) yang bersifat *ghairu ma`qul ma`na* sehingga tidak ada ruang bagi akal untuk mengotak-atiknya dengan mencari *rasio-legis*-nya. Sementara dalam bidang *mu'amalat* bersifat *ma`qul ma`na* sehingga yang terpenting tujuannya tercapai, menerima rasionalisasi dan bahkan reaktualisasi dengan mendasarkan pada kemaslahatan manusia (*mashalil al-`ibad*), meskipun bentuk lahirnya berubah dari aturan asalnya. Dalam terminologi Ushul Fikih, dalam bidang `ibadah tidak berlaku penggunaan metode-metode *istinbat hukum*, baik yang berupa *bayani, ta`lili* dan *istislahi*, karena dalam bidang ibadah sifatnya

*taken for granted*.[5]

Sedangkan dalam bidang *muamalat* ini membutuhkan *ijtihad* untuk menjawab problematikanya dengan menggunakan metode-metode tersebut. *Ijtihad* di sini bisa bersifat *intiqa'i* (melakukan verifikasi dan falsifiksasi berbagai pendapat *fuqaha',* kemudian memilih salah satunya untuk digunakan penetapan hukum), dan bisa juga bersifat *insya'i* (menggali dari sumber al-Qur'an/al-Sunnah secara langsung kemudian menetapkan hukum yang telah berubah/berkembang dari aturan teks asalnya).

Konsekuensi dari penggunaan metode berpikir di atas adalah, aturan-aturan tentang Zakat yang digariskan dalam al-Qur'an maupun Rasulullah dapat dirasionalisasikan dan di-reaktualisasikan. Ketentuan tentang Zakat dapat dimodifikasi dan dikembangkan selama tujuan/ide dasarnya tercapai; baik terkait subyek, obyek, cara pemungutan dan distribusinya (pengelolaannya).

Dalam literatur fikih klasik, subyek Zakat itu hanya berupa individu/personal. Pada saat sekarang ini, harta tidaklah terbatas hanya dimiliki oleh individu melainkan juga dimiliki oleh lembaga atau badan hukum, semisal Yayasan, CV, PT, dan lain- lainnya. Oleh karena itu, subyek Zakat harus diperluas meliputi personal dan badan hukum. Menurut Muhamamd Syahrur (1990: 485), perlu dan tidaknya perluasan subyek Zakat itu disesuaikan dengan situasi dan kondisi sistem ekonomi dan sosial yang perlu

[5]*Bayani* adalah metode penggalian hukum yang didasarkan atas pendekatan kebahasaan (semantik-sintkasis), misalnya `am- khas, teori pemaknaan lafadz, dan lainnya. Sedangkan *Ta`lili* adalah metode penggalian hukum berdasarkan pencarian atas *rasio-legis*(alasan yang mendasari suatu ketentuan hukum), misalnya melalui metode *Qiyas* dan *Istihsan*. Sementara *Istislahi* adalah metode penggalian hukum yang didasarkan atas *nash-nash* umum dengan melihat nilai kemaslahatan yang terkandung di dalamnya, misalnya dengan metode *Maslahah Mursalah*.

dirumuskan oleh *mujtahid* sesuai konteksnya.

Sedangkan terkait obyek Zakat, sesuatu yang harus dikeluarkan Zakatnya dalam banyak ayat al-Qur'an diungkapkan dengan kalimat yang bersifat umum, yakni kata "*amwal*" yang mencakup setiap yang dimiliki manusia yang bisa dijadikan sarana untuk kehidupan, menjaga eksistensi dan memenuhi kemaslahatannya (QS. 9:103; QS. 2:261; QS. 70:24-25). Dalam sebagian ayat yang lain disebutkan emas dan perak (QS. 9: 34- 35), buah-buahan tertentu (QS. 6:141), hasil kerja yang baik dan semua yang dikeluarkan oleh bumi (QS. 2:267).

Informasi al-Qur'an tentang obyek Zakat yang masih global tersebut kemudian dijelaskan oleh Rasulullah untuk mengoperasionalkan hukum-hukum Allah yang masih umum tersebut. Penjelasan Rasul ini meliputi tentang obyek Zakat dengan persyaratannya, *nishab* (batas pengenaan Zakat) dan kadarZakat yang harus dikeluarkan. Obyek Zakat yang dijelaskan Rasulyang disepakati umat Islam meliputi 4 (empat) macam jenis: *al- naqd al-ta'amuli* (emas-perak yang dijualbelikan), binatangternak (unta, sapi, kambing), tanaman (gandum, jewawut), dan buah-buahan (kurma, anggur).

Kewajiban hasil tambang hanya terbatas pada emas dan perak didasarkan atas hadis: "*idza kanat laka mi'ata dirhamin wa hala `alayha al-hawlu fa fiha khamsatu darahima walaysa `alayka syaiun hatta yakuna laka `isyruna dinaran wa hala `alayha al-hawlu fa fiha nishfu dinarin, fama zada fabihisabi dzalika, wa laysa fi malin zakatun hatta yahula `alayhi al-hawlu*" (Ash-Shan`ani, t.th.: 128).

Kewajiban Zakat binatang ternak terbatas pada unta, sapi dan kambing tersebut didasarkan pada hadis yang sangat rinci. (Ash-Shan`ani, II, t.th.: 121-124).

Keempat jenis tanaman dan buah-buahan tersebut didIsarkan atas hadis yang diriwayatkan dari Abi Musa al-Asy`ari dan Mu`adz ketika keduanya diutus ke Yaman untuk mengajarkan

ajaran Islam. Kepada keduanya Rasulullah berkata: "*la ta'khudza fi ash-shadaqah illa min hadzihi al-ashnaf al-arba`ah; asy-sya`ir wa al-hinthah wa az-zabib wa at-tamar*". Hadis ini menjadi dalil bahwa kewajiban Zakat tanaman dan buah-buahan hanya pada keempat jenis tersebut (Ash-Shan`ani, II, t.th.: 132-133).

Selain keempat kelompok jenis tersebut semisal *rikaz*, hasil perniagaan, emas-perak yang dijadikan perhiasaan, dan lain-lainnya merupakan lapangan *ijtihad* yang masih diperdebatkan. Tentang kewajiban Zakat *rikaz* didasarkan atas hadis: "*wa fi al-rikaz al-khumus*". Hanya saja dari hadis ini ulama' berbeda pendapat tentang hakikat *rikaz*. Ada yang berpendapat bahwa *rikaz* adalah harta yang terpendam di bumi yang merupakan peninggalan kekayaan orang-orang Jahiliyah. Pendapat yang lain menyatakan bahwa *rikaz* adalah *al-ma`adin* (barang tambang) yang dikhususkan untuk emas dan perak. Pendapat kedua ini banyak ditentang karena *al-ma`adin* itu memerlukan syarat *nishab* sedangkan *rikaz* tidak memerlukan *nishab* (Ash-Shan`ani, II, t.th.: 136).

Dalam konteks sekarang, ketika cara orang mendapatkan harta itu berkembang tentunya apa yang disebut harta itu juga berkembang. Ketika al-Qur'an menyebutkan harta yang wajib dikeluarkan Zakat itu dengan kata *amwal*, maka kata ini perlu pengembangan pemaknaan. Pada masa Rasul, *amwal* dipahami terbatas pada 4 (empat) jenis harta tersebut. Inilah arti *amwal* pada saat itu. Pada saat ini *nash* (al-Qur'an dan al-Sunnah) memang sudah final, namun zaman dengan segala kompleksitasnya terus berkembang (*al-nushush mutanahiyah wa al-waqa'i' ghairu mutanahiyah*). Berdasarkan realitas ini, Al Yasa' (1998: 35-36) menyebutkan perlunya teori pemaknaan atas suatu lafadz (metode *bayani*) yang dalam ushul Fikih meliputi 3 (tiga) cara:

1. *Al-Wadl`iyyah* atau *lughawi*: memaknai lafadz berdasarkan arti kebahasaannya (etimologis-semantik);

2. *Al-`Urfiyyah* atau *al-isti'mal*: memaknai lafadz berdasarkan pemakaian masyarakat Arab zaman Rasul;
3. *Al-Syar`iyyah* atau *al-haml*: memaknai lafadz berdasarkan keyakinan *mujtahid* bahwa arti itulah yang dikehendaki syari` (Allah dan Rasul) dari lafadz tersebut.

Ketika terjadi keraguan tentang ketiga arti tersebut, maka peraturan yang harus dipilih adalah arti *al-haml*, karena untuk menerangkan masalah syari'at inilah Rasul diutus. Kalau hal ini tidak dapat dilakukan maka dipakai arti *al-`urf* atau *al- isti`mal*-nya yang berlaku pada masa Rasul. Jika hal ini tidak dapat baru digunakan arti *lughawi*-nya.

Menurut Imam al-Ghazali (t.h.: 265, 271), syari'at itu mempunyai maksud sendiri terhadap makna suatu lafadz yang sering tidak sejalan dengan pemahaman biasa masyarakat Arab. Pemikiran berbeda dikemukakan Asy-Syatibi (t.th., II: 82), karena *nash* menggunakan bahasa Arab, maka memahami *nash* harus mengikuti aturan kebahasaan orang-orang Arabpada zaman Rasul. Aturan ini berlaku bagi lafadz (bentuk dan pemaknaan), arti dan susunan kalimat.

Sebagaimana uraian di atas, al-Qur'an menyebutkan sesuatu yang harus dikeluarkan Zakatnya dengan kata *amwal* bentuk *jama'/*plural dari kata "*mal*" (harta). Ibnu Mandhur dalam *Lisan al-'Arab* (XIV, t.th.: 158) menjelaskan makna kata *mal*: المال معروف ما ملكته من جميع الأشياء (*mal* digunakan untuk makna segala sesuatu barang yang kamu miliki). Ibnu al-Atsir berkata:" من الأعيان المال ني الأصل ما يملك من الذهب والفضة ثم أطلق على كل ما يقتنى ويملك" (Kata *mal* pada asalnya hanya digunakan untuk makna emas dan perak yang dimiliki seseorang. Kemudian maknanya diperluas untuk segala sesuatu barang yang bisa diperoleh, dikumpulkan dan dimiliki seseorang). Menurut orang Arab, kata *mal* paling banyak digunakan untuk makna unta, karena unta-lah harta yang paling banyak dimiliki orang Arab.

Ketika dikembalikan kepada teori-teori pemaknaan tersebut, arti *lughawi* kata *amwal* (*mal*, bentuk *mufrad*-nya) adalah sesuatu yang cenderung disenangi manusia, sehingga menurut asalnya, *mal* adalah *ma yumlaku min al-dzahab wa al-f idlah* (sesuatu yang dimiliki berupa emas dan perak). Dari arti inilah, *mal* digunakan untuk segala sesuatu yang diingini dan dapat dimiliki yang berupa *`ain*. Sedangkan kata *mal* menurut orang Arab (arti *isti`mal*) digunakan untuk unta, karena unta itulah harta yang paling banyak dimilikinya. Adapun pemaknaan *al-haml*, kata *mal* dapat berarti segala sesuatu yang dapat dimiliki.

Berdasarkan aturan teori pemaknaan lafadz yang harus mendahulukan arti *al-haml*, maka obyek Zakat yang dikemukakan dengan kata *amwal* dapat mencakup segala sesuatu yang dapat dimiliki. Pemaknaan inilah yang digunakan Syaltut (1966: 105) dengan menyatakan: "*kullu ma yatamawwaluhu al-insan fi hadzihi al-hayah amwal*" (segala sesuatu yang dipandang sebagai harta oleh manusia di dunia ini bisa disebut harta). Oleh karena itu, ketentuan tentang obyek Zakat tidak bersifat final. Obyek Zakat tidak hanyaterbatas pada harta-harta tertentu yang disebutkan dalam al- Qur'an maupun yang ditentukan oleh Rasul, melainkan mencakup segala yang berupa atau bernilai harta yangdihasilkan dari hasil bumi, laut dan udara, hasil usaha pencarian dan profesi, investasi, surat-surat berharga (semisal deposito, saham, obligasi), uang (di tangan atau di bank), aktiva tetap, dan lain-lainnya.

Hasil usaha pencarian adalah penghasilan dari pekerjaan yang mempunyai kontrak kerja baik tertulis maupun tidak antara dua pihak (pemberi kerja dan pekerja) yang biasanya disebut gaji, upah atau honorarium. Sedangkan hasil profesi adalah penghasilan dari pekerjaan bebas yang dilakukan oleh tenaga ahli baik yang terdaftar resmi maupun tidak terdaftar; misalnya dokter, pengacara,akuntan, notaris,

makelar, dan pemberi jasa lainnya. Sedangkan Deposito adalah surat tanda tabungan di bank dengan pemberian bunga yang besar dan jatuh temponya ditentukan. Adapun saham adalah surat tanda penyertaan modal dalam suatu perusahaan; baik yang berbentuk persekutuan maupun perseroan terbatas. Sementara obligasi adalah surat tanda pengakuan utang yang dikeluarkan oleh perusahaan atau pemerintah yang akan dilunasi dalam jangka waktu yang ditentukan dan adanya pendapatan bunga yang biasanya tercantum dalam surat obligasi (Mursyidi, 2003: 42). Sedangkan Aktiva tetap adalah harta yang dimiliki perusahaan atau seseorang yang mempunyai masa manfaat atau umur bernilai ekonomis lbih dari satu tahun dan dioperasionalkan dalam dunia usaha. Aktiva tetap ini bisa berupa barang berwujud seperti tanah, bangunan, peralatan; dan juga bisa berupa barang tidak berwujud, seperti hak paten dan hak cipta (Mursyidi, 2003: 47).

UU RI Nomor 38 Tahun 1999 jo. UU RI Nomor 23Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat juga sudah mengembangkan obyek Zakat. Dalam Pasal 11 ayat (2) disebutkan: emas, perak, uang, perdagangan, perusahaan, hasil pertanian, perkebunan dan hasil perikanan, hasil pertambangan, hasil peternakan, hasil pendapatan dan jasa,dan *rikaz*. Sedangkan mengenai ketentuan *nishab* dan kadar Zakat UU tersebut tidak menyebutkan secara jelas dan rinci, melainkan menyerahkan kepada hukum agama (ayat 3). Pengembangan terhadap obyek Zakat yang disebabkan perkembangan laju perdagangan semisal penyertaan saham juga dikemukakan para pemikir hukum Islam kontemporer sebagaimana dikemukakan oleh Yusuf al-Qardlawi (I, 1991: 523-525). Menurutnya, para pemikir sepakat bahwa saham dikenakan kewajiban Zakat, hanya saja mereka berbeda tentang apa saja (modal saja atau modal dan keuntungan).

Demikian juga ketentuan besarnya *nishab* dan kadar Zakat yang ditentukan oleh Rasulullah hendaknya dipahami sebagai batasan yang bersifat elastis. Lalu berapa ukurannya? Tampaknya petunjuk umum QS. 2: 219 yang menyatakan apa yang diberikan sebagai infaq (zakat dan shadaqah, pen.) adalah "*al-`afwa*" (sesuatu kelebihan dari kebutuhan). Tentunya kelebihan dari kebutuhan esensial manusia secara wajar. Ketentuan elastis ini juga berlaku bagi ketentuan kadar Zakat Fitrah yang ditentukan Rasulullah sebesar 4 (empat) *mud* yang di Indonesia disepadankan dengan 2,5 kg. Ukuran ini tentunya tidak mesti diberlakukan sepanjang masa, melainkan disesuaikan dengan nilai uang dan harga sembako pada saat mengeluarkan Zakat. Kalau menurut terminologi Syahrur (1990: 484-485), batasan kadar Zakat yang dibuat Rasulullah, misalnya 1/40 (seper empat puluh) atau 2,5% merupakan *had adna* (batasan minimal), bukan *had a`la* (batasan maksimal).

Pengembangan Zakat dari aspek subyek, obyek dan pengelolaannya tersebut didasarkan atas prinsip pensyariatan hukum itu bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan dan mewujudkan keadilan bagi manusia. Ibnu al-Qayyim Al-Jauziyyah (t.th.: 3) menulis dalam Kitab *I'lam al-Muwaqqi'in*, Juz III sebagai berikut:

فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش

والمعاد ...فكل مسألة خرجت عن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى

المفسدة

فليست من الشريعة...

Hal senada dikemukakan Imam Asy-Syatibi berdasarkan penelitian induktifnya. Asy-Syatibi menulis: " انا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد"(setelah kami melakukan penelitian secara induktif, kami berkesimpulan bahwa Syari'at itu ditujukan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia). *Maslahat* di sini adalah menjaga *maqashid al-syari'ah,* yang bermuara pada 3 (tiga) asas; *daruriyat* (*al-daruriyyat al-*

*khamsah*), *hajiyat,* dan *tahsiniyat/kamaliyat* (Asy-Syatibi, II, t.th.: 2).

Oleh karena pada saat sekarang bentuk dan pemilik harta, serta cara mendapatkannya sudah berkembang dan berubah, makaketika dibebaskan dari subyek dan obyek Zakat hanya semata- mata karena alasan pada zaman Rasulullah saw tidak dikenakan Zakat, tentunya tidak sejalan dengan tujuan kemaslahatan umat dan justru akan membawa *mafsadat* bagi umat Islam. Timbulnya *mafsadat* ini harus dicegah terlebih dahulu, dibandingkan melindungi kepentingan pemilik harta -dengan tidak mengenakan Zakat- yang hanya mengandung nilai *maslahat* baginya. Hal ini didasarkan atas kaidah: " درء المفاسد أولى من جلب المصالح " (An- Nadwi, 1986: 170). Di samping itu, melindungi *maslahat* pemilik harta itu hanya bersifat individu (*juz'iy*). Padahal syarat *maslahat* menurut al-Ghazali itu ada 3 (tiga); *dlarurah* (sangat mendesak), *qath'iyyah* (pasti), dan *kulliyyah* (bersifat umum) (Al-Ghazali, II, t.th.: 295-303). Dalam konteks Zakat, mengenakan Zakat terhadap semua yang berupa atau bernilai harta, merupakan tindakan *maslahat* yang memenuhi kriteria ketiga syarat, dibandingan melindungi pemilik harta dengan tidak mengenakan Zakat atas hartanya semata-mata hanya karena pada zaman Rasul tidak dikenakan Zakat.

Setiap jiwa memang memiliki kecenderungan rakus terhadap harta. Anak kecil yang masih menyusu ibunya pun memiliki sifat rakus terhadap air susu ibunya. Jika ada anak kecil lain yang menetek pada ibunya, maka anak kecil kandung akan berupaya menyingkirkan anak kecil lain yang sedang menetek pada ibunya meskipun menyebabkan anak kecil tersebut sampai menangis.Sifat alamiah ini juga terjadi pada makhluk hewan.

Jika jiwa manusia pada dasarnya memiliki sifat rakus, sementara agama menuntut sifat loba, maka Zakat merupakan upaya latihan jiwa untuk belajar loba sedikit demi sedikit, sehingga sifat loba tersebut menjadi kebiasaan. Hal ini merupakan perjuangan terbesar dari seseorang. Karena kecenderungan

manusia mencintai harta itu mengalahkan cinta pada dirinya sendiri. Oleh karena itulah Allah mendahulukan *al-mal* (harta) daripada *al-banun* (anak-anak). Karena watak manusia lebih cenderung kepada gemerlapnya kehidupan dunia. Maka secara pasti, kecenderungan manusia kepada harta itu lebih besar dibandingkankecenderungannya kepada hal-hal lainnya.

Ketika seseorang mengeluarkan Zakat dengan mengalahkan kecenderungan jiwanya untuk menggenggam hartanya, maka orang tersebut hakikatnya menanamkan sifat loba. Sifat *bakhil* (kikir) merupakan hasil tidak adanya kepercayaan terhadap Allah yang Maha Kaya dan Pemberi rizki. Jika seseorang percaya bahwa Allah itu Dzat Maha Pencipta yang akan mengganti rizki bagi orang yang mau mengeluarkan Zakat kepada para fakir-miskin. Oleh karena itulah, sifat loba merupakan hasil dan buah dari iman yang sempurna. Atas dasar inilah Allah mencela orang yang kikir dengan memberikan padanya celaka dan kerugian (Al- Jurjawi, t.th.: 172-173). Nilai sosial untuk mengedepankan kepentingan umum dan kemaslahatan umat juga dapat dilihat dari aspek 8 (delapan) *asnaf al-zakat* (golongan penerima Zakat) yang salah satunya adalah *sabilillah* (jalan Allah). Tujuh penerima Zakat yang lain (fakir, miskin, '*amil, mu'allaf,* budak, *gharim,* dan*ibnu sabil*) semuanya bersifat kemaslahatan individual, maka *sabilillah* ini bersifat kemaslahatan umum. Kalau pun term *sabilillah* ini dipahami dalam makna orang yang berjuang menjaga benteng pertahanan dari serangan musuh, maka orang tersebut hakikatnya memperjuangkan kemaslahatan umum. Karena seandainya tidak ada pejuang tersebut maka negara dan tanah air akan dikuasai dan direbut oleh musuh tersebut (Al-Jurjawi, t.th.: 190).

Nilai sosial dalam Zakat juga terlihat dalam waktu melaksanakannya. Islam sangat menganjurkan pembayaran Zakat dilaksanakan sebelum waktu wajibnya (*ta'jil*). Hal ini dimaksudkan untuk menunjukkan rasa senangnya *muzakki* untuk segera membuat hati fakir-miskin menjadi bahagia (dengan

menerima harta Zakat) dan menyegerakan amal kebajikan sebelum datang godaan syetan untuk mengusik hati *muzakki* sehingga berubah menjadi kikir (Al-Ghazali, t.th.: 215).

Nilai sosial lain dalam Zakat terdapat dalam ajaran hartayang diberikan *muzakki* kepada orang lain hendaknya dipilihkan dari hartanya yang terbaik, dan harta yang paling disukainya. Jika yang terjadi sebaliknya, maka *muzakki* telah melakukan *su'ul adab* (melanggar norma etika). Karena dia lebih mementingkan kepentingan pribadi dan keluarganya dibandingkan kepentingan Allah (Al-Ghazali, t.th.: 219).

Sedangkan nilai sosial dilihat dari kaca mata orang yang menerima Zakat, terdapat dalam ajaran doa yang seyogyanya dipanjatkan penerima Zakat kepada pemberi Zakat. Doa tersebut adalah: "أجرك الله نيما أعطيت وبارك نيما أبقيت وجعله لك طهورا" (semoga Allah membalas pahala atas harta yang telah kamu berikan, dan semoga Allah melimpahkan keberkahan terhadap harta yang kamu kekalkan (pahalanya) serta semoga Allah menjadikan harta tersebut bersih). Doa ini substansinya mengajarkan nilai sosial untuk memikirkan orang lain, tidak hanya memikirkan diri sendiri, meskipun hanya melalui sebuah doa.

Nilai sosial dalam ibadah yang bersifat filantropi juga terdapat dalam ajaran *waqaf*. *Waqaf* berarti menyerahkan harta (bergerak atau tidak bergerak) untuk dikelola oleh *nadlir* (orang yang mengelola harta wakaf) yang dipergunakan untuk kemaslahatan umum. Pada umumnya wakaf berupa harta tidak bergerak, seperti tanah, bangunan, sehingga nilai kemanfaatanharta tersebut bisa berjalan terus. Namun dalam perkembangannya, wakaf mulai dikembangkan juga untuk harta tidak bergerak melalui wakaf tunai berupa uang. Baik wakaf hartabergerak maupun harta tidak bergerak tujuan penggunaan harta wakaf tetap sama, yakni untuk kepentingan umum dan kemaslahatan umat.

Nilai sosial juga diajarkan melalui ibadah *shaum* (puasa)

yakni menahan makan dan minum serta hal lain yang membatalkan puasa mulai terbitnya fajar sampai terbenamnya Matahari yang disertai dengan niat. Ketika seseorang melakukan puasa dan dia merasakan haus dan lapar, maka akan lahir dalam dirinya sifat kasih-sayang dan belas kasihan kepada para fakir- miskin. Puasa yang mengajarkan sifat peduli kepada sesama yang nestapa ini berarti mengajarkan nilai kepedulian sosial (Al- Jurjawi, t.th.: 204).

Dalam pelaksanaan puasa, ada orang yang tidak mampu untuk melaksanakannya. Ketidakmampuan tersebut bukan sesuatu yang dibuat-buat, melainkan secara lahir-batin orang tersebut tidak mampu. Misalnya orang sakit menahun atau orang usialanjut yang benar-benar sudah tidak mampu untuk melakukan puasa. Bagi orang-orang dengan kriteria ini, Islam memberikan keringanan untuk tidak berpuasa, namun menggantinya dengan membayar *fidyah* (denda pengganti) berupa mengeluarkan makanan pokok sekitar 6 ons untuk mengganti 1 hari tidak puasa. Pembayaran *fidyah* merupakan bentuk kepedulian sosial. Jika diri seseorang tidak mampu untuk berpuasa -sebagai bentuk latihan ikut merasakan orang yang tidak mampu makan dan minum-, dia tetap bisa ikut melakukan kepedulian sosial dengan membayar *fidyah*.

Di dalam puasa juga terdapat syarat yang bersifat *bathin* (tidak tampak), yaitu keharusan bagi orang yang sedang puasa untuk menjaga seluruh anggota tubuhnya dari perbuatan maksiat dan dosa. Menjaga lisan dari perkataan kotor, dusta, *ghibah* (menggunjing), dan lainnya. Menjaga telinga dari mendengarkan ucapan sia-sia dan suara yang tak pantas dan haram untuk didengarkan. Menjaga mata dari melihat sesuatu yang haram. Menjaga tangan dari melakukan perbuatan yang dilarang. Secara global, menjaga seluruh anggota tubuh dari segala hal yang diharamkan (Al-Jurjawi, t.th.: 220). Orang puasa yang harus mengendalikan lisannya dari *ghibah* mengajarkan nilai agar orang puasa mengedepankan kemaslahatan umum dan masyarakat.

Karena dari perbuatan *ghibah* bisa memunculkan fitnah. Jika fitnah berkembang di tengah masyarakat, maka akan terjadi kekacauan yang mengganggu kedamaian kehidupan sosial.

Imam Al-Ghazali (t.th.: 235) membagi puasa menjadi 3 (tiga) tingkatan; puasa orang umum, puasa orang khusus, dan puasa khusus sl-khusus. Puasa orang umum adalah puasa dengan menjaga perut (dari kemasukan makanan dan minuman) dan kemaluan (dari melakukan hubungan seksual dengan pasangannya). Sedangkan puasa orang khusus adalah puasa di samping menjaga puasanya orang umum ditambah menjaga mata, telinga, lisan, tangan, kaki dan seluruh anggota tubuhnya dari perbuatan dosa. Adapun puasa khusus al-khusus adalah puasanya hati yang bersih dari pikiran-pikiran hina dan duniawi serta secara totalitas menjaga hati dari selain Allah. Tingkatan puasa kedua tersebut mengisyaratkan agar nilai sosial tidak menyakiti dan merugikan hak-hak orang lain diwujudkan melalui pelaksanaan puasa.

Dalam puasa, nilai sosial juga diajarkan melalui pembayaran *kafarat* atas pelanggaran larangan, yakni melanggar latangan hubungan suami-istri dengan sengaja pada siang Ramadan. Di dalam Fikih ditentukan orang puasa yang melanggar larangan tersebut diwajibkan membayar *kafarat* berupa memerdekakan budak atau melakukan puasa dua bulan secara berturut-turut atau memberikan makan 60 (enam puluh) orang miskin. *Fuqaha'* berbeda pendapat dalam masalah jenis-jenis *kafarat* tersebut bersifat urutan atau pilihan. Jumhur berpendapat jenis *kafarat* tersebut bersifat urutan. Artinya, jika tidak mampu memerdekan budak (atau sudah tidak ada budak dalam konteks saat ini), maka baru beralih ke jenis *kafarat* berikutnya, yakni berpuasa dua bulan berturut-turut. Jika si pelanggar tidak mampu melaksanakan *kafarat* ini, maka beralih ke jenis berikutnya, yakni memberi makan 60 orang miskin. Sementara Imam Malik dan juga salah satu riwayat dari Imam Ahmad berpendapat bahwa jenis *kafarat* tersebt bersifat pilihan. Artinya si pelanggar bebas memilih dan

menentukan jenis *kafarat* yang akan dilaksanakan atas pelanggaran yang dilakukannya (Al-Qaradawi, 1991: 96).

Ibadah lain yang mengajarkan nilai sosial adalah ibadah Haji. Haji telah menyatukan umat Islam yang datang dari seluruh penjuru dunia dengan perbedaan bahasa, etnis, suku, budaya, warna kulit, dan entitas sosial lainnya. Namun mereka secara bersama-sama berada dalam satu tempat sehingga saling mengenal dan saling kasih-sayang. Melalui haji terajut tali silaturahmi dengan adanya pertemuan di satu tempat yang sama antar anak bangsa yang diikat oleh persamaan aqidah. Nilai persamaan juga terkandung di dalam pakaian *ihram* dan *wukuf* di Arafah. Semua merasa sama, meskipun berbeda latar belakang atribut sosial dan strata sosialnya. Haji telah menanamkan dalam diri umat Islam tentang adanya persaudaraan sejati (Al-Jurjawi, t.th.: 245-248; Al-'Aqqad: 1966: 107).

Rasa persamaan derajat dan persaudaraan mengajarkan nilai bahwa manusia hendaknya menanggalkan ego-nya dengan lebih mendahulukan kepentingan orang lain dan kemaslahatan umum dibandingkan dengan kepentingan pribadinya

Di dalam *manasik sa'i* juga mengandung ajaran nilai sosial untuk peduli kepada orang lain yang paling dekat dengan dirinya, yakni peduli kepada anak. Dalam catatan sejarah, *sa'i* merupakan peristiwa yang menggambarkan kejadian saat Hajar istri Nabi Ibrahim dan putranya Ismail yang masih bayi saat kehausan dan membutuhkan air. Hajar dan Ismail berjalan dari Sofa ke Marwah berulang-ulang untuk mencari air serayamemohon dan doa kepada Allah SWT agar melimpahkan RahmatNya dengan memberikan air. Akhirnya muncul-lah sumber air yang dikenal dengan nama Air Zamzam. Proses perjalanan Hajar bolak-balik Sofa-Marwa menggambarkan proses permohonan kepada Allah agar diselamatkan dari sulitnya hidup dan diberikan curahan Rahmat kasih sayangNya yang sangat luas (Al-Jurjawi, t.th.: 271). Proses Hajar mencari air tidak-lah hanya memikirkan untuk dirinya sendiri melainkan juga untuk orang

lain yang paling dekat yakni anaknya sendiri. Dengan demikian, ibadah *sa'i* mengajarkan nilai sosial untuk peduli kepada orang lain.

Nilai sosial dalam ibadah Haji diajarkan melalui pembayaran denda atas pelanggaran dengan memberi makan orang miskinatau menyembelih hewan yang dikenal dengan *al-hadyu*. Pada saat orang sedang Haji melanggar larangan-larangan *ihram*, maka dikenakan denda berupa pilihan antara puasa atau shadaqah atau menyembelih hewan (QS. 2: 196). Bagi yang melakukan Haji *Tamattu'* (Umroh dahulu baru Haji), maka dikenakan denda secara urut; menyembelih hewan sebagai *al-hadyu*, atau jika tidakmampu maka beralih ke denda berupa puasa 3 hari saat Haji dan 7hari saat sudah kembali pulang ke negerinya (QS. 2: 196). Pada saat orang yang sedang *ihram* melanggar melakukan tindak pidana berupa membunuh binatang tanah haram atau mencabut tumbuh-tumbuhannya, maka dikenakan denda menyembelih *al- hadyu*, memberi makan orang miskin atau melakukan puasa (QS. 5: 95) (Syaltut, 1966: 134-135)

Ajaran nilai sosial juga ditunjukkan oleh ibadah Kurban. Berkurban dengan cara menyembelih hewan yang dagingnya dibagi-bagikan kepada orang lain merupakan bentuk kepedulian sosial yang nyata. Berkurban mengajarkan nilai agar manusia membunuh *nafsu bahimiyyah* (sifat hewani) yang menghabiskan hidupnya hanya untuk urusan "perut" dan "kemaluan'". Kurban juga mendidik manusia untuk membunuh *nafsu maliyyah* (gila harta). Al-Jurjawi (t.th.: 290-291) menyebutkan hikmah berkurban yang berasal cerita Ibrahim yang diperintahkan menyembelih anaknya Ismail, ada 2 (dua) macam. Pertama, menunjukkan kepatuhan yang sempurna terhadap Allah sang Khaliq meskipun dengan mengorbankan anak kita. Kedua,menunjukkan wujud rasa syukur kepada Allah yang menjadikan kita sebagai manusia yang diberi kelebihan nikmat sehingga bisa melaksanakan kurban, bukan menjadi manusia yang miskin yang menerima shadaqah. Orang berhaji yang dapat melaksanakan

kurban seperti itu berarti telah mencapai derajat tempat yang mulia.

*B.* Muatan Nilai Sosial dalam Bidang *Mu'amalat*

Bidang *mu'amalat* ini ada dalam arti sempit dan arti luas. *Mu'amalat* dalam arti sempit merupakan interaksi antar manusia dengan tujuan utamanya untuk mendapatkan harta benda. Sedangkan dalam arti luas, *mu'amalat* merupakan interaksi antara sesama manusia secara umum yang diistilahkan dengan hubungan horizontal tanpa melihat ada-tidaknya keuntungan finansial dalam interaksi tersebut.

Terkait *mu'amalat* dalam arti sempit yang berhubungan dengan kepemilikan harta, di dunia ini setidaknya terdapat 3 (tiga) sistem ekonomi. *Pertama* sistem kapitalis yang terlalu bebas mengakui hak pribadi terhadap kepemilikan harta. Dalam sistem ini setiap manusia diberikan kebebasan untuk menumpuk dan mengumpulkan harta sebanyak-banyaknya tanpa ada hak dan tanggung jawab sosial. *Kedua* sistem *sosialis* yang dianut komunis yang sama sekali tidak mengakui adanya kepemilikan pribadi. Semua harta dikelola negara untuk kepentingan sosial. *Ketiga* sistem Islam yang mengakui kepemilikan pribadi, namun tidak memberikan kebebasan secara mutlak, melainkan mengajarkan juga adanya hak sosial di dalam harta yang dimiliki seseorang.[6]

Terkait benda yang bisa dimiliki bersama-sama (milik umum), Islam mengajarkan agar di bawah kendali pengawasan umat dan tidak boleh dalam kendali pribadi. Atas dasar inilah ada 3 (hal) yang tidak boleh dikuasai dan dimiliki secara pribadi, yakni api, air, dan rumput. Hal ini bukan berarti Islam

[6] Untuk mengetahui tentang teori tentang perbedaan berbagai macam sistem ekonomi yang berjalan di dunia; ekonomi kapitalis, ekonomi sosialis-Marxisme, dan ekonomi Islam, baca lebih lanjut, Muhammad Baqir al-Sadr, *al-Iqtisad* (Suriyah: Dar al- Ma'arif, 1991).

menghilangkan atau tidak mengakui adanya kepemilikan pribadi, namun pemimpin menyerahkan kepada sekelompok orang untuk mengurusnya. Karena itulah Islam melarang menimbun emas dan perak dan memerintahkan agar harta benda itu didistribusikan (bukan tersentral pada seseorang). Dalam masalah ini yang menjadi patokan adalah keberlangsungan kehidupan umat dengan dasar prikemanusiaan, yakni kemaslahatan yang luhur, dengan mendahulukan kemaslahatan orang banyak dan mengalahkan kemaslahatan orang yang lebih sedikit, mendahulukan yang mempunyai dampak waktu yang lebih lama (jangka panjang) dengan mengalahkan yang dampak waktunya lebih pendek (jangka pendek) (Al-'Aqqad: 1966: 129).

Prinsip umum lain dalam masalah *mu'amalat* adalah tidak boleh adanya perbuatan *zalim*, unsur paksaan dan unsur memakan harta secara batil. Jika aturan ini dilanggar, maka harta yang dihasilkan haram hukumnya. Sedangkan jika bisa membebaskan dari cara dan unsur tersebut, maka harta yang dihasilkannya hukumnya menjadi halal (Al-'Aqqad: 1966: 130).

Secara umum, nilai sosial dalam bidang *mu'amalat* relatif lebih banyak dibandingkan dengan bidang Fikih lainnya. Karena bidang *mu'amalat* ini bersentuhan langsung dengan masyarakat. Nilai sosial dalam bidang *mu'amalat* ditunjukkan Islam dalam ketentuan syarat sahnya suatu akad, yakni tidak boleh ada *gharar fakhisy* (spekulasi tinggi, tidak terang bentuk dan sifat barang yang ditransaksikan) yang menyebabkan terjadinya permusuhan dan menghasilkan harta secara *batil* (Al-Qaradawi, 1985: 244), dan tidak boleh melakukan *al-ghasy* (manipulasi, penipuan, pemalsuan). Dua syarat ini secara tidak langsung mengajarkan kepada manusia agar dalam ber-*mu'amalat* tidak boleh semata-mata hanya memikirkan keuntungan pribadi, melainkan juga memikirkan hak orang lain dengan menghindarkan tipuan dan manipulasi. Imam al-Haramain al-Juwaini (t.th.: 356, 370) menyebutkan patokan dalam masalah *mu'amalat* itu mengikuti ketentuan bahwa hak milik itu diperoleh melalui dasar saling rela

sehingga diharamkan dengan cara *tasalub* (merampas harta atau milik orang lain), *taghalub* (ingin untung sendiri dengan men-*zalimi* orang lain), dan mengambil hak harta orang lain dengan cara yang tidak benar. Qutb (t.th.: 123) menyebutkan bahwa terkait *mu'amalat,* Islam menjalankan prinsip-prinsip peroleh harta secara benar, berlandaskan akhlak, dan kemaslahatan umum. Harta itu titipan di tangan pemiliknya yang harus di- *tasharruf*-kan untuk kemaslahatan umat secara keseluruhan. Pemilik harta tidak dibolehkan mengalihfungsikan harta tersebut yang merugikan dan membahayakan manusia.

Di dalam cara menghasilkan atau menumbuhkembangkan harta, Islam juga membuat rambu-rambu dalam bentuk larangan-larangan. Larangan-larangan tertentu dalam masalah *mu'amalat* dimaksudkan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia dan demi kehati-hatian. Sebagian alasan larangan ada yang bisa dipahami secara logika dan sebagian lainnya tidak bisa dijelaskan secara akal (Al-Juwaini, t.th.: 356) Atas dasar hal inilah Islam melarang praktek *al-ghasy* (penipuan), penimbunan kebutuhan pokok agar barang langka di pasar sehingga harganya melambung tinggi, pelipatgandaan harta melalui praktek *riba,* dan melakukan penganiayaan upah bagi pekerja (Qutb, t.th.: 120).

Mengapa praktek penipuan dilarang Islam? Qutb (t.th.: 121) lebih lanjut menjelaskan karena Rasulullah SAW bersabda:" من مزي نلايس غش" (orang yang menipu (dalam *mu'amalat*) bukanlah termasuk umatku). Islam adalah agama yang mengajarkan etika dalam bermu'amalat sehingga melarang perbuatan yang membahayakan atau merugikan orang lain serta mewujudkan saling tolong menolong di antara manusia. Menipu merupakan perbuatan mengotori hati, membahayakan orang lain, serta menghilangkan kepercayaan orang lain. Padahal tidak akan terjadi saling tolong menolong dalam masyarakat kalau tidak ada kepercayaan. Lebih-lebih buah dari penipuan adalah mendapatkan harta tanpa tanpa jerih payah yang dibenarkan syara'. Sementara dalam Islam terdapat kaidah umum " ال كسب بل جهد كما أنه ال جهد بل

جزاء" (tidak boleh ada pengahsilan tanpa melalui jerih payah, dan sebagaimana juga tidak boleh ada jerih payah yang tanpa diberikan imbalan).

Demikan juga Islam melarang praktek *ihtikar* (menimbun dan memborong barang dagangan) sebagai sarana kerja dan investasi harta. Rasulullah SAW bersabda:"من احتكر فهو خاطئ" (barangsiapa menimbun dan memborong barang dagangan, maka sungguh dia telah berbuat kesalahan). *Ihtikar* itu menghancurkan prinsip kebebasan perdagangan. Orang yang menimbun dan memborong barang dagangan hakekatnya tidak mengijinkan orang lain mengambil barang yang dia ambil, tidak boleh berbuat seperti yang dia perbuat, sehingga dia bisa menentukandan mengontrol harga barang semau-maunya, dia bisa memaksa orang lain mengikutinya dan menerima paksa beban berat yang ditimpakan padanya. Hal ini tentu membahayakan kehidupan masyarakat dalam memenuhi kebutuhan pokoknya. Penimbun danpemborong telah menutup kesempatan dan peluang orang lain untuk mendapat rizki. Kadangkala penimbun dan pemborong jugamenutup sumber-sumber pemasok barang sehingga menyebabkan rusaknya barang dagangan yang melebihi kebutuhan. Dalam kondisi semacam ini, penimbun dan pemborong dagangan bisa semena-mena menentukan harga barang secara semena-mena. Jika hal ini terjadi maka dapat menyebabkan hilangnya atau berkurangnya stok barang yang dibutuhkan masyarakat luas sehingga jutaan manusia tidak bisa mendapatkan barang kebutuhan pokoknya di pasaran (Qutb, t.th.: 122).

Kandungan nilai sosial dalam *mu'amalat* terdapat larangan praktek *riba*. Secara tegas dan eksplisit, Islam mengharamkan praktek *riba* melalui banyak ayat Al-Qur'an. Misalnya QS. Al-Baqarah: 275-276, 278; QS. Ali Imron: 130; QS. Al-Nisa': 161, dan QS. Ar-Rum: 39. Mengapa *riba* diharamkan Islam? Karena di dalam praktek *riba* terkandung perbuatan *zalim* (penganiayaan) terhadap orang lain, membahayakan kehidupan orang lain, memakan hak orang lain secara *batil*, dan perampasan harta tanpa

usaha dan kemampuan yang dikeluarkan (Al-'Aqqad, 1966: 125; Qutb, t.th.: 122-130).

Kandungan nilai sosial juga terdapat dalam larangan berusaha melalui *maysir* (judi, adu nasib dan sejenisnya). Praktik *maysir* akan berdampak pada terganggunya kedamaian dan kepentingan sosial dan masyarakat luas. *Maysir* hanya akan melahirkan manusia-manusia pemalas yang memimpikan mendapat harta secara instan. Perjudian akan menimbulkan saling permusuhan, saling marah antar pemain judi. Bagi pejudi yang menang akan merasa senang dan ketagihan, sementara bagi pejudi yang kalah akan ketagihan juga untuk mencoba dan mencobakembali sampai dia mendapatkan kembali modal yang hilang. Kalau hasilnya dia tetap kalah, maka pejudi akan marah dan memusuhi pejudi yang menang (Al-Jurjawi, t.th.: 142-143). Jika kondisi semacam ini dipelihara, maka akan terjadi kekacauan sosial. Oleh karena itu, untuk menjaga kepentingan sosial dan kemaslahatan masyarakat, Islam melarang *mu'amalat* melalui praktik *maysir*.

Nilai sosial dalam bidang *mu'amalat* juga terdapat dalam berbagai macam jenis akad yang bernuansa atau mengandungunsur saling tolong menolong, saling peduli kepada orang lain, dan atau saling menanggung. Seperti akad *kafalah* (menjamin hutang), *syirkah*, *mudarabah*, *murabahah* (persekutuan modal dan kerja/usaha), *hiwalah* (pengalihan tanggung jawab hutang), dan *muzara'ah*, *musaqah* (kongsi dalam modal dan penggarapan dan penyiraman lahan sawah) (Al-Jurjawi, t.th.: 145-149, 182, 190-191, 196). Semua akad tersebut mengandung ajaran untuk saling menolong dan membantu kepada sesama manusia melalui berbagai cara; (1) menjamin atau mengalihkan tanggung jawab hutang seseorang, (2) memberikan bantuan modal, dan (3) memberikan bantuan lahan untuk digarap orang lain.

Nilai sosial dalam *mu'amalat* juga ditunjukkan Islam dengan cara melarang barang yang dijual-belikan berupa barang atau benda yang diharamkan. Seperti menjual-belikan babi,

anjing, *khamr*, makanan dan minuman yang secara umum diharamkan, berhala. Hal ini didasarkan atas Hadis Rasulullah yang bersabda: "Sesungguhnya Allah dan RasulNya mengharamkan menjual-belikan *khamr*, bangkai, babi, dan berhala" (Al-Qaradawi, 1985: 243).

Sedangkan *mu'amalat* dalam arti luas adalah segala bentuk interaksi sesama manusia yang lebih dikenal dengan ungkapan *hablum minan nas* (hubungan horizontal sesamamanusia). Dalam hal ini, prinsip yang diajarkan Islam adalah tidak boleh mengganggu atau merugikan hak-hak orang lain. Hak ini sangat luas cakupannya, termasuk hak menghirup udara bersih. Di sinilah perlu dibahas masalah hukum rokok dari aspek mengganggu dan tidaknya terhadap hak-hak sosial orang lain atauhak masyarakat di sekitar orang yang merokok.[3]

Pada dasarnya, pembahasan tentang hukum rokok (tembakau) tidak ditemukan di dalam kitab-kitab fuqaha salaf. Karena masalah rokok -yang berasal dari tembakau- tidak dikenal di dunia Islam, kecuali pada masa awal abad XI Masehi. Ulama' baru mengkaji dan membahas hukum rokok setelah dikenal adanya tembakau itu. Hal inilah yang menyebabkan mereka berbeda pendapat tentang hukum rokok itu. Ada yang menyatakanrokok itu halal karena tidak memabukkan dan tidak berpotensi menimbulkan mabuk serta dipandang tidak membahayakan orang yang mengkonsumsinya. Ulama yang berpendapat halal ini mendasarkan pada hukum asalnya, rokok baru berubah haram ketika dikonsumsi orang yang mendatangkan bahaya bagi dirinya (Syaltut, 1966: 383).

Sebagian ulama berpendapat bahwa rokok itu haram atau makruh. Hukum ini didasarkan atas dampak dari rokok yang dapat menyebabkan orang yang mengkonsumsinya menurun kesehatannya, menghilangkan nafsu makan, merusak organ

[3] Uraian tentang hukum rokok berikut ini diadopsi dari Moh. Fauzi, *Fatwa MUI tentang Hukum Rokok (Analisis Ushul Fikih)* (Semarang: Laporan Penelitian Pusat Penelitian IAIN Walisongo, 2009).

reproduksi, dan paling banyak mendatangkan cacat dan kekacauan pemikiran, khususnya jantung dan paru-paru. Padahal sendi-sendi Islam secara umum itu menyatakan, sesuatu itu

diharamkan untuk menjaga akidah, akal, harta, atau harga diri. Dampak-dampak negatif dari rokok itulah yang menyebabkan rokok itu haram atau makruh. Sehingga sesuatu yang semakin banyak bahayanya, semakin tinggi tingkat keharamannya. Sebaliknya, semakin sedikit bahayanya, semakin sedikit kadar keharamannya. Islam memandang menjaga kesehatan badan tidak kalah pentingnya dengan menjaga akal dan harta. Padahal banyak sekali sesuatu yang asalnya mubah kemudian diharamkan Islam karena mempunyai karakter menimbulkan bahaya yang banyak. Bahkan Islam bisa mengharamkan ibadah yang wajib, jika ternyata ibadah itu diyakini mendatangkan bahaya atau melipatgandakan datangnya bahaya (Syaltut, 1966: 383-384).

Menurut Syaltut, meskipun tembakau (baca: rokok) itu tidak memabukkan dan tidak merusak akal, namun tembakau mengandung dampak yang membahayakan; baik bagi pengkonsumsi maupun orang lain yang tidak mengkonsumsinya. Para dokter juga sudah melakukan penelitian dan menemukan adanya unsur racun yang dapat mematikan dalam rokok, yang mengancam kehidupan manusia, meskipun secara perlahan-lahan. Hal ini jelas menunjukkan rokok itu mendatangkan penyakit dan bahaya. Penyakit dan bahaya merupkan sesuatu yang dilarang dalam Islam. Di samping itu, ketika dilihat dari aspek ekonomi, pengkonsumsi rokok menghambur-hamburkan harta yang sebenarnya dapat digunakan untuk kepentingan lain yang lebih bermanfaat dan lebih pantas. Dilihat dari aspek ini terjadi pemubadziran harta yang dilarang Islam. Dampak-dampak negatif rokok; baik bagi kesehatan maupun penghamburan harta ini merupakan sesuatu yang dikecam dan dibenci syara'. Islam menentukan sesuatu itu haram atau makruh tidak harus semata-mata karena ada *nas* khusus. Namun melalui *`illat* (rasio-legis) dan kaidah-kaidah tasri yang umum justru dapat digunakan untuk menemukan hukum Islam; apakah halal atau haram. Caranya adalah dengan mengetahui karakter-karakter khusus dan melihat dampak dari sesuatu itu. Jika mengandung bahaya, maka dilarang. Jika mendatangkan manfaat, atau manfaatnya lebih banyak, maka

dibolehkan. Jika manfaat dan bahayanya sama, maka sikap berhati-hati (preventif) lebih baik dari pada mengobati (kuratif) (Syaltut, 1966: 384-385).

Syaltut juga menekankan kewajiban pemerintah untuk mewujudkan kemaslahatan bagi masyarakatnya. Untuk mewujudkan hal ini, perlu ditutup segala sesuatu yang menjadi jalan terjadinya kerusakan secara umum. Atas dasar inilah, pemerintah wajib mencegah segala hal yang dapat merusak kesehatan masyarakat. Padahal dampak yang timbul dari segala hal yang merusak itu jauh lebih besar, sementara pemerintah sendiri tidak mampu memerangi kandungan racun yang mematikan dalam rokok (Syaltut, 1966: 385).

Menurut Syaltut (1966: 385), ketentuan Hukum tersebut berlaku bagi mengkonsumsi rokok, menanam (tembakau) dan memproduksinya, selama belum ditemukan manfaat-manfaat lain selain mengkonsumsinya. Meskipun Syaltut memandang rokok (tembakau) itu haram, namun tidak menjadi penyebab batalnya salat. Artinya, tetap sah salatnya seseorang yang mengantongi rokok atau salat di kebun tembakau. Karena Islam tidak menetapkan adanya hubungan antara haramnya mengkonsumsi sesuatu atau memakruhkannya dan kenajisannya. Sehingga banyak sesuatu yang berbahaya yang haram dikonsumsi, namun tidak merusak/membatalkan salat jika sesuatu itu dibawa, apalagi salat di tempat sesuatu itu tidak akan membatalkan salat.

Pendapat senada dikemukan Yusuf al-Qaradawi. Menurutnya, mengkonsumsi tembakau (rokok) itu haram, selama berdasar penelitian mengkonsumsinya benar-benar mendatangkan bahaya. Terlebih-lebih jika ketentuan tersebut berdasarkan kajian dokter spesialis terhadap orang tertentu. Seandainya tidak ada kepastian bahaya rokok bagi kesehatan, mengkonsumsi rokok jelas-jelas menghambur-hamburkan harta untuk sesuatu yang tidak bermanfaat; baik bagi agama maupun untuk kepentingan dunia. Padahal Rasulullah melarang menyia-nyiakan harta. Larangan menyia-nyiakan harta ini semakin silarang ketika masih

ada kebutuhan lain yang lebih bermanfaat; baik untuk menafkahi dirinya sendiri atau pun keluarganya (Al-Qaradawi, t.th.: 77).

Al-Qaradawi (t.th.: 76-77) mendasarkan keharaman mengkonsumsi rokok pada kaidah umum yang dipegangi dalam syari`at Islam. Yaitu, seorang muslim tidak halal mengkonsumsi makanan atau minuman yang dapat menyebabkan kematiannya; baik secara cepat maupun lambat -seperti segala macam racun-, atau membahayakan dan menyakiti dirinya. Karena seorang muslim bukanlah memiliki dirinya, melainkan milik bagi agama, umat, kehidupan, kesehatan dan hartanya. Semua itu merupakan nikmat dari Allah sebagai titipan yang harus dijaganya, dan tidak boleh disalahgunakan. Al-Qaradawi mendasarkan argumentasinya ini pada QS. Al-Nisa': 29 yang melarang seseorang membunuh dirinya, dan QS. Al-Baqarah: 195 yang melarang seseorang menjatuhkan dirinya di dalam kerusakan. Di samping itu,didsarkan atas hadis "*la darar wa la dirar*" (tidak boleh membuat bahaya [untuk diri sendiri], dan tidak boleh membuat bahaya[kepada orang lain]).

Uraian di atas menunjukkan bahwa fuqaha' kontemporer -seperti Syaltut dan Al-Qaradawi- lebih cenderung menggunakan metode *ta`lili* dan *istislahi*.

Munif Suratmaputra (2009: 195-200), mengklasifikasikan pendapat fuqaha' tentang hukum merokok menjadi 4 (empat) macam:

1. Kelompok pertama berpendapat bahwa merokok itu haram mutlak. Pendapat ini dikemukakan oleh Najmudin Az-Zahidi, Syekh Mahmud al-`Ini, Abu al-Hasan al-Misri, dan Muhammad al-Mar`isyi (Hanafiyyah), Abdul Malik al-`Isami, Syekh Ibrahim al-Laqqani, dan Syek Khalid bin Ahmad (Malikiyyah), Syekh Najmuddin al-Ghazzi (Syafi`iyyah), Syekh Muhammad bin Abdul wahhab dan Muhammad bin Ibrahim Mufti Arab Saudi (Hanabalah). Metode *istinbat hukum* kelompok ini adalah:

a. QS. Al-A`raf: 157:

رن ةّ م ن كع وي حل ّ هم ةّ ط ن بات وي حعم ر ن نهم ةّ خ بائ ث
ي أمعهم با ّ ميعوف وي نهاهم

Artinya: "Nabi itu menyuruh mereka kepada yang ma`ruf, melarang mereka dari yang munkar, menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan melarang bagi mereka segala yang buruk".

Merokok termasuk *khabais* (sesuatu yang tidak baik) sehingga termasuk yang dilarang (haram).

b. QS. Al-Isra': 26-27:

ك ان وة إخوةن ةّ ي ناط نن وك ان ةّ ي نطان ّ عب ه ك لورة
ول ا ن بذر ن بذي عة إن ةّ م بذري ن

Artinya: "Janganlah kamu menghambur-hamburkan hartamu secara boros. Sesungguhnya orang-orang yang berlaku boros itu adalah saudara-saudar syetan. Padahal syetan itu sangat ingkar terhadap Tuhannya”.

Merokok merupakan perbuatan *tabdzir* (menyia-nyiakan harta) yang tidak ada manfaatnya yang jelas dicela dalam ayat di atas. Hadis Nabi riwayat Mughirah bin Syu`bah secara tegas juga melarang menyia-nyikan harta.

c. Hadis Nabi saw :

إن ر سول هللا ن هى رن ك ل م س كع و مفتر

Artinya: "Rasulullah melarang semua hal yang memabukkan dan yang membuat orang kecanduan".

Seseorang yang sudah biasa merokok, biasanya sulit untuk meninggalkannya atau menjadi kecanduann.

d. Merokok banyak menimbulkan *madarat*, baik terkait kesehatan maupun ekonomi an tidak ada manfaatnya. Padahal ada Hadis Nabi: "*la darar wa la dirar*" (tidak boleh membuat bahaya [untuk diri sendiri], dan tidak boleh membuat bahaya [kepada oranglain]). Sejalan dengan Hadis ini, kaidah "*al-darar yuzal*" (sesuatu

yang menimbulkan bahaya harus dihilangkan atau dihindarkan).

Kelompok pertama yang mengharamkan rokok secara mutlak terlihat menggunakan beberapa metode *istinbat hukum*. *Pertama*, menggunakan metode *bayani*. Hal ini terlihat ketika menggunakan dalil QS. Al- A`raf: 157 dengan pemahaman bahwa rokok termasuk *khabais*. Pemaknaan lafaz *khabais* memasukkan rokok merupakan pemaknaan dengan makna *al-syar`iyyah* atau *al-haml*. Karena makna ini bukan makna etimologinya, dan bukan makna yang digunakan masyarakat Arab. Karena sebagaimana uraian di atas, masalah rokok baru dikenal di dunia Islam pada abad 11, sehingga tidak mungkin masyarakat Arab pada saat turunnya ayat memaknai lafaz *khabais* dengan rokok.

Kelompok pertama juga menggunakan metode *istislahi*. Hal ini dikarenakan tidak ada *nas* yang secara spesifik mengatur tentang rokok. Dalam hal ini, patokan yang digunakan adalah untuk mewujudkan *maqasid al-syari`ah*, yaitu menjaga *al- daruriyat al-khamsah* (menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta). Karena merokok itu merusak akal dan harta, maka haram hukumnya. Metode *istislahi* ini dibarengkan dengan metode *ta`lili*. *`Illat* pelarangan rokok adalah berbahaya dan merusak sehingga mengandung *mafasid*, meskipun ada manfaatnya yaitu adanya nilai ekonomi melalui cukai dan lapangan kerja. Dalam konteks ini, kelompok pertama menggunakan kaidah : "*dar' al- mafasid awla `ala jalb al-masalih*" (menolak bahaya itu lebih utama didahulukan dibanding menghasilkan manfaat).

2. Kelompok kedua berpendapat hukum merokok mubah secara mutlak. Pendapat ini dikemukakan Syekh Abdul Ghanni an-Nabilisi, Ibnu `Abidin (Hanafiyyah), Syekh Jamal az-Ziyadi (Syafi`iyyah), Syekh Ali al-Ajhuri, Syekh Mansur al-Bahuti (Hanabalah).

Metode *istinbat hukum* kelompok ini adalah:

a. QS. Al-Baqarah: 29:

هوةّ ذي خ نق ّ كم ما ف ى ة أرض جم نيا

Artinya: "Allah-lah yang menciptakan semua yang ada di bumi untuk kamu".

Ayat ini menunjukkan bahwa memanfaatkan sesuatu yang diciptakan oleh Allah termasuk merokok itu dibenarkan.

b. QS. Al-A`raf: 32:

هللا النى أخعج ّ ي بادهو ةّ ط ن بات من ةّ عزق
ق ل من حعم زي ن ا

Artinya: "Katakanlah siapa yang mengharamkan perhiasan Allah yang dikeluarkan untuk hamba-hambaNya dan rizki yang baik-baik".

Merokok termasuk sesuatu yang baik yang tidak diharamkan. Ayat ini justru melarang kita mengharamkan yang baik-baik, termasuk merokok

c. Kaidah hukum Islam: "*al-asl fi al-asyya' al-ibahah*" (pada prinsipnya, segala sesuatu itu mubah).

Merokok termasuk masalah yang tidak disebutkan hukumnya oleh Islam, sehingga ketentuan hukumnya dikembalikan kepada hukum asal, yaitu *mubah* sejalan dengan kaidah di atas.

d. Merokok termasuk sesuatu yang dimaafkan/*mubah*. Hal ini sejalan dengan Hadis Nabi saw:

الحلال ما ةحل هللا وةّ حعةم ما حعم هللا ف ي ك يابه ة ّ كعي م

ما س كت هللا ر نه من غ تع ن س نان ف هو ر لا عنه رحم ا ب كم
و

Artinya: "Yang halal adalah yang dihalalkan Allah dalam Kitab-Nya yang agung dan yang haram adalah apa yang diharamkan oleh Allah dalam Kitab suci-Nya. Apa yang tidak dijelaskan hukumnya bukan karena Allah lupa, melainkan sebagai kasih sayang Allah kepadamu, dan hal itu merupakan sesuatu yang

dimaafkan Allah".

Kelompok kedua ini menggunakan metode *istishab*. Yaitu berpegang pada hukum *ibahah asliyyah* selama tidak ada dalil yang mengharamkannya. Dari metode *istishab* ini, dalil kedua ayat yaitu al-Baqarah: 29 dan al-A`raf: 32 dipahami dengan metode *bayani*. Dalam al-Baqarah: 29, huruf "ما" menunjukkan apa saja bersifat umum, apalagi dikuatkan dengan lafaz "جميعا". Huruf "*lam*" dalam kalimat "لكم" itu menunjukkan kekhususan untuk dimanfaatkan. Dengan demikian, ayat di atas berarti : "*segala sesuatu yang ada di muka bumi itu disediakan khusus untuk kalian manfaat, sehingga apa pun bentuk pemanfaatannya dibolehkan oleh syara'*". Sedangkan *istifham* (pertanyaan) dalam al-A`raf: 32 merupakan *istifham li al-inkar*, artinya Allah mengingkari pengharaman segala sesuatu yang dikhususkan bagi kita (manusia) untuk dimanfaatkan (Al-Zuhayli, 1986: 860-861).

3. Kelompok ketiga berpendapat bahwa merokok hukummnya makruh. Pendapat ini dikemukakan oleh Syekh Hamid bin Ali bin Ibrahim al-`Imadi (Hanafiyyah), Syekh Mustafa al-Rahibani (Hanbali), Syekh Mustafa az-Zarqa' (ulama kontemporer).

Metode *istinbat hukum* kelompok ini hampir sama dengan kelompok yang menyatakan merokok haram, dengan pemahaman bahwa *darar* atau *madarat*-nya belum sampai ke tingkat yang layak untuk diharamkan.

Penentuan hukum rokok hanya makruh karena bahaya rokok dipandang belum sampai tingkat yang layak untuk diharamkan tersebut mengandung kelemahan. Karena sesuatu yang makruh pun jika dilihat secara keseluruhan pada hakikatnya sama haram hukumnya. Artinya, jika yang merokok itu hanya satu atau dua orang (dilihat orang per orang) memang makruh hukumnya. Tetapi ketika semua orang merokok maka tentunya menjadi bahaya sehingga hukumnya berubah menjadi haram. Di sini perlu diperhatikan statement: "*inna al-makruh ghyru manhiyyin bi al-juz'iy walakinnahu manhiyyun bi al-kully*"

(sesuatu itu dipandang makruh sehingga tidak dilarang ketika dilihat secara *parsial-ad.hoc*, tetapi ketika dilihat secara keseluruhan maka hakikatnya sesuatu itu dilarang).

4. Kelompok yang menyatakan hukum merokok berkisar antara haram, makruh, mubah, wajib dan sunnat, sesuai dengan kondisi perokok, `illat dampaknya. Pendapat ini dikemukakan oleh Sayyid `Alawi bin Ahmad al-Saqqaf tanpa menyebutkan siapa ulama madzhabnya. Merokok bisa haram apabila membahayakan kondisi ekonomi atau kesehatan seseorang. Bisa makruh, apabila efek negatifnya tidak fatal. Merokok mubah bagi seseorang yang sehat dan banyak uang, sehingga dengan merokok tidak mengganggu ekonomi dan kesehatannya. Merokok bahkan bisa sunnat atau wajib hukumnya sesuai dengan *`illat* yang melingkupinya. Misalnya ada kasus seseorang kalau dia merokok justru mendapatkan inspirasi yang kuat dalam menulis karya ilmiah. Sebaliknya tanpa merokok penanya menjadi tumpul dan semangatnya menjadi mundur. Dalam kasus semacam ini merokok bisa wajib atau sunnat tergantung tibgkat kebutuhannya.

Metode *istinbat hukum* kelompok ini adalah perpaduan dari 2 (dua) kaidah; kaidah "*al-asl fi al-asyya' al-ibahah*" (pada prinsipnya, segala sesuatu itu mubah) dan kaidah "*al-hukm yaduru ma`a `illatih wujudan wa `adaman*" (hukum itu ditentukanatas dasar ada dan tidaknya *`illat*).

Pendapat kelompok ke empat tersebut mengandung kelemahan, karena tidak ada ketetapan hukum asalnya. Kelompok ke empat berbicara dalam konteks hukum dalam penerapan. Seharusnya ditentukan hukum asal merokok. Kemudian dari hukum asal itu bisa berubah sesuai situasi dan kondisi. Sebagai contoh, hukum asal menikah itu sunnat. Namun hukum menikah bisa bergeser dan berubah sesuai keadaan dan motivasi pelakunya; bisa berubah wajib, haram, makruh, dan bahkan hanyamubah saja.

Berdasarkan uraian pendapat fuqaha' tentang hukum

merokok beserta metode *istinbat hukum*-nya di atas, Munif Suratmaputra (2009: 201) memberikan analisis bahwa semua dasar yang digunakan keempat kelompok fuqaha' di atas *dalalah*- nya tidak ada yang *qat`iy*, melainkan hanya *dhanniy*, sehingga hasil *ijtihad*-nya (hukum merokok) juga bersifat *dhanniy*. Dalam hal ini berlaku kaidah "pendapat kita ini benar tapi mungkin juga salah, dan pendapat orang lain salah tapi mungkin juga benar", dan kaidah "hasil *ijtihad* tidak dapat membatalkan hasil *ijtihad* lainnya". Argumentasi yang dikemukakan masing-masing kelompok mengandung kelemahan, sehingga tidak tepat kalau digeneralisasi karena kondisi seseorang itu tidak sama. Atas dasar pemahaman semacam inilah, Munif memandang pendapat kelompok ke empat (di-*tafsil*) layak untuk dipertimbangkan, sehingga pendapat yang menyatakan merokok itu haram mutlak atau mubah mutlak tidak tepat.

Munif (2009: 201-203) juga menyatakan perlunya mempertimbangkan terjadinya polarisasi pendapat di masyarakat menyikapi hukum merokok. Munif memandang penentuan fatwa haram mutlak mengandung kelemahan dan problem. Fatwa haram mutlak diragukan efektivitasnya, di samping juga harus memikirkan nasib karyawan/karyawati pabrik rokok dan petani tembakau yang mayoritas muslim. Dalam makalahnya, Munif juga mengungkapkan pertentangan antara *maslahat* dan *mafsadat* dalam rorok. Merokok jelas mengganggu dan membahayakan kesehatan. Namun kata Munif, sulit untuk membuktikan seseorang meninggal benar-benar karena rokok atau karena faktorlain. Karena banyak orang yang merokok -seperti kebanyakan kyai-kyai-, namun masih sehat-sehat saja dan panjang umurnya. Merokok jelas mengandung nikotin, namun pabrik rokok membuka lapangan kerja dan sumbangan cukai yang cukup besar. Atas dasar inilah Munif menyimpulkan hukum merokok sebaiknya di-*tafshil* tergantung kondisi perokok dan di mana merokoknya. Sehingga masalah rokok sebaiknya tidak perlu difatwakan, namun lebih baik pemerintah membuat regulasinya agar dapat menghindarkan atau meminimalisir dampak negatif

rokok bagi mayarakat umum.

Terlepas dari hukum rokok yang bermacam-macam, dalam perspektif nilai sosial, hukum rokok minimal makruh. Karena merokok itu mengeluarkan asap yang sangat mengganggu hak orang lain dan hak masyarakat secara luas; hak menghirup oksigen yang bersih, hak hidup sehat, dan hak kesehatan lingkungan. Inilah nilai sosial yang terkandung dalam hukum larangan merokok di tempat umum.

## *C.* Muatan Nilai Sosial dalam Bidang *Munakahat*

Sebelum menguraikan nilai sosial dalam bidang *munakahat* (pernikahan), diuraikan terlebih dahulu tentang definisi dan hikmah pernikahan. Pernikahan dalam bahasa Arab disebut dengan nikah. Menurut bahasa, nikah berarti *al-damm wa al-tadakhul* (penggabungan dan percampuran). Sedangkan secara terminology Syara' sebagaimana dikemukakan al-Syaukani (1973: 227):

عقد بين الزوجين يحل به الوطء

Artinya: "akad antara pasangan suami-istri yang bisa menghalalkan hubungan seksual antara keduanya".

Definisi di atas terlihat bahwa nikah itu adalah akad yang dengannya diperbolehkan hubungan kelamin antara seorang laki-laki dan perempuan. Definisi ini hanya sebatas aspek hukum saja, belum mencakup aspek tujuan dan akibat hukum. Definisi ini menyatakan, bahwa pernikahan mengandung aspek akibat hukum, yaitu: saling mendapatkan hak dan kewajiban. Tujuannya mengadakan hubungan pergaulan yang dilandasi saling tolong menolong. Oleh karena pernikahan itu termasuk masalah agama, maka tentu saja dasarnya adalah ketaatan dan mencari ridla Allah swt. Pernikahan dalam Islam bukan hanya untuk pelampiasan nafsu seks, akan tetapi mempunyai kedudukan yang tinggi dalam kehidupan individu, keluarga dan sosial kemasyarakatan untuk

menggapai kebahagiaan dunia dan akherat.

Dengan demikian dapat dipahami, bahwa pernikahan adalah akad yang dengannya dihalalkan hubungan kelamin antara laki-laki dan perempuan yang bukan *mahram* untuk mewujudkan kebahagiaan hidup yang tentram, damai dan penuh rasa cinta dan kasih sayang dengan cara yang diridlai Allah swt.

Apabila kita cermati pengertian pernikahan tersebut, maka kita dapat memahami bahwa untuk mencapai pernikahan yang ideal perlu dipahami prinsip-prinsip yang terkandung di dalamnya, yaitu:

1. Pernikahan adalah perintah agama. Pernikahan di dalam Islam merupakan perintah agama. Perintah tersebut datangnya dari Allah swt (QS. 4 : 3, 24 : 32) dan dari RasulNya di antaranya riwayat Abdullah ibn Mas`ud dalam al-Shan`ani (1997: 171) dan al-Bukhari (1996: 117):

يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فانه اغض للبصر واحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء

Artinya: "wahai para remaja, siapa di antara kalian yang sudah mampu membayar *al-ba'ah* (mahar) dan matang secara psikologis, maka hendaknya menikah. Karena menikah dapat menjadi penyebab mata terpejam dan menjaga kemaluan. Namun bagi yang belum mampu, maka hendaknya berpuasa karena dapat menjadi tameng (menurunkan nafsu syahwat)".

Ayat al-Qur'an dan hadis di atas memerintahkan kita untuk melaksanakan perkawianan. Dalam hadis disebutkan,ketika kita sudah mampu (*ba'ah*). Kata *ba'ah* ini ditafsirkan dengan *al-jima'*. Namun, secara bebas kata *ba'ah* dapat diartikan secara luas sebagai kemampuan lahiriyah dan batiniyah, matang secara fisik dan psikhis. Di dalam hadis itu juga terdapat hikmah pernikahan, yaitu dapat menundukkan pandangan dan menjaga

gejolak syahwat. Berdasarkan ayat dan hadis tersebut, jelaslah bahwa pernikahan merupakan perintah agama dan mengamalkannya dipandang sebagai ibadah.

Islam adalah agama yang mengajarkan nilai *tawassut* (jalan tengah) antara dunia Barat yang membebaskan hubungan lawan jenis bahkan sesama jenis atas nama hak asasi manusia dan ajaran agama tertentu yang menutup rapat hubungan antar lawan jenis melalui ajaran *kerahiban*. Rasulullah mengisyaratkan larangan bagi kasus sebagian sahabat yang condong kepada kehidupan *kerahiban,* meninggalkan kehidupan duniawi dan menjauhi hubungan dengan perempuan. Sikap prilaku sebagian sahabat tersebut dipandang keluar dari jalur ajaran Islam. Diriwayatkan sebuah Hadis oleh Imam al-Bukhari bahwa ada sebagian rombongan sahabat datang ke rumah Rasulullah untuk bertanya kepada istrinya tentang ibadah beliau. Setelah mereka diberitahu, seolah-olah mereka menganggap ibadah Rasulullah itu hanya sedidkit saja. Kemudian mereka saling bertanya dengan sesama sahabat. Bagaimana ibadah kita ketika dibandingkan dengan ibadah beliau yang telah diajamin diampuni dosanya oleh Allah, baik dosa yang lampau maupun dosa yang belum dijalani? Salah satu ada yang berkata:"kalau ibadah saya itu puasa tahunan tidak pernah berbuka". Sahabat kedua berkata: "kalau saya semalam suntuk Shalat tanpa tidur sekejap pun". Sahabat ketiga berkata: "kalau saya hidup membujang tidak menikah selamanya". Ketika berita prilaku sahabat tersebut sampai ke telinga Rasulullah beliau menjelaskan bahwa prilaku tersebut salah dan melenceng dari ajaran Islam, dengan bersabda: "sesungguhnya saya (Rasulullah) adalah orang yang paling berilmu dan paling taqwa kepada Allah dibandingkan kalian. Namun saya Shalat malam tapi juga tidur malam, saya kadang puasa tapi juga kadang berbuka, serta saya juga menikah dengan perempuan. Barangsiapa yang membenci sunnah-ku, maka dia bukan termasuk golongan-ku" (Al-Qaradawi, 1985: 168-169). Karena itulah, orang yang dengan sengaja tidak mau menikah dengan alasan menikah adalah membatasi kebebasan manusia,

maka dia justru mengingkari salah satu nilai *insaniyyah* (kemanusiaan) yang secara naluriah diciptakan untuk hidup berpasang-pasangan melalui pernikahan (Syaltut, 1966: 152).

2. Prinsip kerelaan dan persetujuan. Syaltut (1966: 156-159) menyebutkan salah satu syarat sahnya pernikahan yang harus dipenuhi adalah adanya *al-ikhtibar* dan *ridlo* (pengujian dan kerelaan). Artinya, harus ada kerelaan dari calon isteri dan suami atau persetujuan mereka berdua. Sebelum secara resmi melangsungkan pernikahan, Islam mengajarkan *khitbah* (peminangan). Dalam peminangan ini, terlihat adanya sikap kerelaan dari calon suami untuk melangsungkan pernikahan, begitu juga dari pihak wali atau calon isteri. Dari pihak calon suami kerelaannya dapat dilihat dari ketulusan hatinya mengutus seorang untuk datang kepada keluarga (wali) calon isteri untuk menyampaikan maksud hatinya untuk meminang anak perempuannya. Dari pihak wali kerelaan hatinya dapat dilihat dari tutur kata dan tindakannya yang menyetujui dan mengabulkan peminangan calon suami. Dari pihak calon isteri (gadis), kerelaannya terlihat dari sikapnya, misalnya diam, tidak memberikan reaksi penolakan, berbeda apabila calon si isteri janda, maka dia harus dimintai ijinnya dan secara tegas dia menyetujui atau menolaknya. Pentingnya prinsip kerelaan inilah, Al-`Aqqad (1966: 169) menegaskan tidak sahnya pernikahan yang dibangun atas dasar paksaan. Al-`Aqqad mendasarkan atas praktek Rasulullah yang membatalkan pernikahan seorang anak perempuan perawan yang dipaksa ayahnya menikah dengan lelakiyang tidak disukai anak perempuan tersebut.

3. Prinsip untuk selamanya. Tujuan pernikahan antara lain adalah untuk mendapatkan keturunan dan ketenangan, dan cinta kasih. Semuanya ini dapat dicapai hanya dengan prinsip, bahwa pernikahan adalah untuk selamanya, bukan hanya untuk waktu sementara dan tertentu saja. Karena itu, pernikahan harus didasarkan atas kerelaan hati dan melihat dahulu pasangannya agar tidak menyesal di kemudian hari. Di sinilah ada ajaran

*khitbah* (peminangan) dengan cara melihat dulu calon pengantin perempuan. Disebutkan dalam sebuah Hadis bahwa Mughiroh bin Syu'bah melamar seorang perempuan. Kemudian Nabi SAW berkata kepadanya: "lihat-lah dulu calon istrimu itu! Karena dengan melihatnya lebih dahulu itu lebih dapat mewujudkan adanya kecocokan dan kesesuaian antara kalian berdua. Mughiroh kemudian mendatangi kedua orang tua perempuan tersebut dengan menyampaikan sabda Rasulullah tersebut, namun kedua orang tua tersebut sepertinya tidak menyukai hal tersebut. Kemudian si perempuan mendengar perkataan Mughiroh tersebut dari bilik kamarnya sehingga dia berkata: "jika Rasulullah SAW memerintahkan-mu untuk melihat, maka lihat-lah (aku). Mughiroh kemudian berkata: "saya kemudian melihatnya dan menikahinya" (Al-Qaradawi, 1985: 170).

Terkait batasan anggota tubuh perempuan yang boleh dilihat saat *khitbah*, al-Qaradawi mengambil batasan jalan tengah; tidak terlalu sempit (dengan membatasi hanya muka dan kedua telapak tangan), dan juga tidak terlalu longgar dan bebas seperti yang dipraktekkan dalam hubungan anak muda-mudi di dunia Barat. Dengan menyitir sebuah Hadis, al-Qaradawi membolehkan melihat bagian tubuh perempuan yang diperlukan untuk dilihat berkaitan kemaslahatan pernikahan (Al-Qaradawi, 1985: 171). Di dalam *khitbah*, Islam juga mengajarkan etika sosial dengan menghormati hak orang lain. Di sinilah Islam mengharamkan meminang perempuan yang masih dalam masa *iddah*, baik karena cerai dengan suaminya maupun ditinggal mati suaminya. Meminang pada masa *iddah* ini berarti melanggar hak mantan suaminya. Demikian juga, Islam mengharamkan melakukan *khitbah* perempuan yang sedang dalam pinangan laki-laki lain. Di sinilah Islam mengajarkan nilai sosial untuk menghormati hak- hak orang lain yang harus dijaga dan dilindungi. Tujuannya agar tercipta hubungan baik dan rasa cinta kasih sayang dan harga diri serta menjauhkan dari rasa saling permusuhan sesama manusia. Larangan meminang perempuan yang sedang dipinang laki-laki lain disebutkan dalam Hadis riwayat Imam Muslim bahwa

Rasulullah SAW bersabda: “seorang mukmin itu saudara mukmin, maka tidak halal seorang mukmin membeli barang yang sedang ditransaksikan dengan mukmin lain. Demikian juga tidak halal seorang mukmin meminang perempuan yang sudang dipinang saudara mukminnya yang lain”. Imam Bukhari meriwayatkan Hadis semakna dengan adanya tambahan kalimat “kecuali jika saudara mukmin yang lebih dahulu meminang itu telah meletakkan pinangannya atau memberikan ijin kepada saudara mukmin yang meminang belakangan untuk meminang perempuan yang dipinangnya” (Al-Qaradawi, 1985: 172).

4. Prinsip suami menjadi penanggung jawab umum dalam keluarga. Apabila pernikahan telah berlangsung, maka antara suami dan isteri muncul hak dan kewajiban bagi masing-masing secara timbal-balik.

Allah swt menjadikan manusia ini untuk memakmurkan bumi. Karena, seluruh bumi seisinya ini memang diciptakan untuk manusia (*khalaqa lakum ma fi al-ardl jami`an*). Dengan demikian, menurut al-Jurjawi (t.th.: 4-6), kemakmuran dunia dunia ini sangat tergantung pada adanya manusia sampai batas waktu dunia ini berakhir. Hal ini -katanya-, memerlukan adanya pengembangan keturunan dan pemeliharaan manusia sehingga penciptaan bumi dan apa yang ada di dalamnya tidak sia-sia.Dunia ini akan makmur jika ada manusia, dan kelestarian manusiaini akan tergantung pada adanya pernikahan.

Selanjutnya, al-Jurjawiy mengatakan, hikmah pernikahan mencakup hikmah lain dan faedah yang besar. Kedudukannya bagaikan ranting dengan pohonnya. Di antara hikmah tersbut adalah, banyaknya keturunan. Ketika keturunan itu banyak jumlhnya, maka pemakmuran dunia ini mudah bagi manusia. Karena, pekerjaan yang dilakukan banyak orang, sulit dikerjakan oleh individu. Jika demikian halnya, maka kekal dan banyaknya keturunan untuk memakmurkan bumi ini wajib ada.

Keadaan hidup manusia ini sangat ditentukan oleh

keteraturan keadaan rumahnya. Hidup ini, tidak akan tenang kecuali dengan adanya rumah yang teratur. Hal ini tidak akan terwujud kecuali dengan adanya wanita yang pekerjaannya mengatur rumah. Oleh karena itu, nikah disyari'atkan sehingga kondisi laki-laki menjadi lurus dan dan dunia ini makmur. Dari sini terlihat bahwa laki-laki dan wanita bersyarikat dalam memakmurkan dunia. Masing-masing mempunyai tugas yang berbeda. Rasulullah bersabda yang artinya: "hendaklah kamu menjadi orang yang mempunyai hati yang pandai bersyukur, mulut yang selalu dzikir dan isteri yang beriman serta shalihah dapat membantu untuk kepentingan akheratnya".

Hikmah pernikahan lainnya adalah, adanya kecenderungan manusia untuk berkumpul dengan orang yang menyayanginya. Keberadaan isteri memungkinkan dapat menjauhkan kesedihan, dan kebrutalan laki-laki. Isteri dapat mencarikan jalan keluar dari kesusahannya, menolongnya untuk mengatur ketertiban hidupnya, apalagi mengurus ketertiban urusan rumah tngganya. Dalam Surat al-A`raf, ayat 189 Allah berfirman: وجعل منها زوجها ليسكن اليها (dan dari satu jiwa, dia [Allah] jadikan pasangan baginya agar menjadi tenteram).

Kehormatan adalah sesuatu yang dimuliakan.Menodainya merupakan perbuatan tercela. Berdasarkan tabiat manusia, dia sangat sensitif terhadap kehormatannya. Pernikahan itu melarang untuk melihat dengan syahwat terhadap sesuatu yangtidak halal baginya. Apabila hal ini dilanggar, maka akan terjadi kerusakan, yaitu; mencari kehinaan dan menimbulkan permusuhan antara orang-orang yang menodai kehormatan dan orang yang dinodai disebabkan perbuatan zina atau kefasikan.

Selain hikmah yang tersebut di atas, nikah dapat menjaga keturunan. Menjaga keturunan mempunyai faedah yang banyak. Karena seorang laki-laki apabila tidak mempunyai pasangan wanita tertentu, maka tidak dapat diketahui mana anaknya dan tidak diketahui asal-usul keturunannya.

Al-Jurjawi menyimpulkan, bahwa perintah nikah itu mempunyai hikmah yng banyak. Intinya adalah, kebaikan dan kemakmuran dunia disebabkan kekalnya keturunan dari adanya pasangan suami-isteri. Tujuan nikah secara umum menjauhkan diri dari perbuatan zina dan menyayangi wanita. Dalam penutup uraiannya, al-Jurjawi menyebutkan dua hikmah pernikahn lagi, yaitu; *pertama*, banyaknya kebaikan lebih baik dari pada sedikit kebaikan. Hal ini tercermin dalam banyaknya keturunan, sebagaimana sabda Rasulullah saw:

تناكحوا تناسلوا تكثروا فاني اباهي بكم الامم يوم القيامة

Artinya: "Menikah-lah kalian kemudian perbanyak-lah keturunan, karena kelak pada hari Kiamat saya akan banggakan dengan jumlah ummat yang sangat banyak"

*Kedua*, manusia apabila sudah meninggal terputus seluruh amalnya yang dapat membawa rahmat dan pahala terus menerus. Apabila menikah dan mempunyai anak, lalu dia meninggal sedangkan anaknya mengingat dan mendo'akannya, maka amalnya tidak terputus, begitu juga pahalanya. Alasannya, karena anak saleh merupakan asset amal saleh orng tuanya yang kelal sesudah kematiannya (Al-Jurjawi, t.th.: 7-10).

Apabila pemikiran al-Jurjawi tentang hikmah pernikahan kita simpulkan, maka hikmah tersebut ada empat (4) macam:

1. Memperbanyak keturunan;
2. Membentuk rumah tangga yang harmonis dan bahagia;
3. Menjaga kehormatan diri;
4. Menjaga keturunan dan membentuk anak saleh.

Apa yang dikemukakan al-Jurjawiy di atas, nampaknya mirip dengan apa yang dikemukakan oleh al-Ghazali (1995: 23-30) tentang faedah-faedah pernikahan. Menurutnya, faedah pernikahan itu ada lima (5) macam:

1. Mendapatkan dan meneruskan keturunan;

2. Menjaga diri dari godaan setan, mengelola dorongan nafsu, menjaga pandangan mata dan kemaluan;
3. Menenangkan jiwa dengan bercanda dan bercengkerama dengan keluarga;
4. Pengaturan rumah tangga; dan
5. Sungguh-sungguh dalam menjaga dan memelihara hak-hak keluarga.

Di antara nilai sosial dalam masalah pernikahan adalah adanya perintah saling berkata dan berbuat baik antara suami-istri (Syaltut, 1966: 166-167). Islam memerintahkan suami untuk berbuat baik kepada istrinya. Sebaliknya, istri pun diperintahkan berbuat baik kepada suaminya. Saling berbuat baik ini tidak hanya sebatas dalam masalah kecukupan makanan, pakaian, dan papan, melainkan kebaikan dan ketulusan hati masing-masing yang dipancarkan kepada pasangannya yang dilandasi rasa cinta dan kasih sayang. Dari sifat inilah jiwa keimanan keduanya menjadi landasan dalam mengarungi kehidupan, mendidik anak- anaknya, mengurus urusan rumah tangga, baik material maupun spiritual. Semuanya dilakukan dengan prinsip *mu'asyarah bi al- ma'ruf* (pergaulan yang baik). Dari prinsip inilah lahir hak dan kewajiban suami-istri secara seimbang sesuai tugas dan tanggung jawab masing-masing. Karena itulah, hak dan kewajiban yang lahir antara suami-istri didasarkan atas prinsip *al-musawah al- 'adilah* (persamaan dan keadilan) (Al-`Aqqad, 1966: 161).

Atas dasar prinsip *mu'asyarah bi al-ma'ruf* tersebut, suami istri harus saling menjaga rahasia rumah tangganya. Masing-masing tidakk boleh membuka aib pasangannya menjadi konsumsi publik. Disebutkan dalam Hadis: "sesungguhnya seburuk-buruk derajat manusia dalam pandangan Allah pada Hari Kiamat adalah seorang suami-istri yang menebar aib rahasia pasangannya (Al-Qaradawi, 1985: 190-191).

Nilai sosial lainnya adalah adanya anjuran untuk mengadakan *walimah al-arusy* (syukuran pengantin) sebagai bentuk *i'lan* (pengumuman terjadinya pernikahan). Dengan

adanya *walimah* berarti seseorang telah memberitahukan kepada masyarakat bahwa dirinya sudah menikah dengan orang lain. Pemberitahuan -secara tidak langsung- ini akan menghilangkan gunjingan dan desas-desus di masyarakat tentang tuduhan perselingkuhan atau perzinaan.

Perhatian terhadap pentingnya penyelenggaraan *walimah al-arusy* yang merupakan bentuk kepedulian sosial tersebut, disampaikan dalam Hadis Nabi sebagai berikut:

أعلنوا النكاح ولو بالدنوف

Artinya: "umumkan terjadinya suatu pernikahan, denganmemukul semacam rebana".

أولم ولو بشاة

Artinya: "Selenggarakanlah *walimah,* walaupun hanya dengan menyembelih seekor kambing".

Kepedulian Islam terhadap kepentingan sosial melalui *walimah,* dengan menentukan hukum menghadirinya adalah wajib. Hal ini didasarkan adanya Hadis Nabi yang diriwayatkan dari Ibnu 'Umar:

اذا دعي أحدكم الى الوليمة فاليأتها

Artinya: "Ketika salah satu di antara kalian diundang suatu *walimah,* maka datangilah *walimah* tersebut".

Dari hadis tersebut ada ulama' yang mewajibkan untuk menghadiri semua undangan *walimah,* baik *walimah al-arusy* maupun *walimah* lainnya. Ada juga ulama' yang membedakan jenis *walimah*-nya. Jika *walimah al-arusy* wajib menghadiri, jika bukan *walimah al-arusy* hanya sunnah menghadirinya (Ash-Shan'ani, III, t.th.: 152-153).

Nilai sosial dalam *walimatul 'arusy* juga bisa dilihat dari aspek pemberian shodaqoh makanan kepada para tamu yang diundang menghadiri *walimah* tersebut. Bahkan dalam Islam, ajaran untuk mengadakan *walimah* ini dimulai sejak kelahiran

bayi. Ketika diberikan rizki berupa lahirnya anak, Islam menganjurkan untuk menyembelih hewan sebagai wujud rasa syukur yang dikenal dengan *walimatul 'aqiqah*. Setelah itu, saat mengkhitankan anak laki-lakinya dianjurkan juga mengadakan *walimatul khitan* atau *walimatul i'dzar*. Pada saat menikah dianjurkan mengadakan *walimatul 'arusy*. Bahkan pada saat pindahan rumah pun dianjurkan mengadakan *walimatul wakirah*. Semua ajaran tentang *walimah* tersebut mengandung nilai sosial untuk berbagai kebahagiaan kepada tetangga dan masyarakat sekitarnya.

Dalam konteks pernikahan saat ini yang mengharuskan pencatatan nikah, juga merupakan bentuk perhatian Islam terhadap nilai sosial. Pencatatan nikah merupakan bentuk pelibatan sosial dalam suatu pernikahan. Nikah bukanlah sekedar urusan dua orang yang menikah semata, melainkan juga urusan sosial diwakili oleh negara dengan mencatatnya sebagai bentuk pengakuan telah terjadinya suatu pernikahan. Demikian juga keharusan adanya saksi sebagai salah satu rukun nikah merupakanbentuk pelibatan masyarakat dalam pernikahan yang diwakili oleh saksi.

Demikian juga terkait perceraian. Islam tidak menutup rapat hubungan cinta kasih sayang yang sudah tidak bisa dipertahankan melalui pintu darurat perceraian. Islam menempatkan perceraian sebagai sesuatu yang halal namun sangat dibenci Allah. Ini artinya, perceraian merupakan solusi terakhir bagi pasangan suami istri yang sudah tidak dapat mempertahankan bangunan rumah tangganya. Namun Islam tetap mengajarkan nilai sosial hendaknya perceraian dilakukan secara baik-baik. Dalam bahasa Al-Qur'an "*fa imsakun bi ma'rufin aw tasrihun bi ihsanin*" (mempertahankan pernikahan secara baikatau melepaskan ikatan pernikahan melalui perceraian juga dengan cara yang baik-baik). Islam juga mengajarkan larangan menjatuhkan perceraian pada saat istri sedang haid atau pada saat suci namun habis digauli suami. Hal ini yang disebut dengan *talak*

*bid'iy* (perceraian bid'ah) yang diharamkan. Pelarangan ini didasarkan alasan adanya sifat *darar* (bahaya/hal tidak baik) yang menimpa baik bagi istri maupun suami. Bagi istri akan memperpanjang masa iddahnya. Sedangkan bagi suami, berarti dia menganiaya dirinya sendiri dengan menganiaya istrinya yang disebabkan menjadikan semakin panjangnya masa iddah istri. Bahkan Islam mengajarkan nilai sosial yang luhur dengan mewajibkan si suami memberikan nafkah kepada istrinya yang masih dalam masa *iddah.* Di samping itu, pada masa *iddah* istri tidak boleh diusir keluar dari rumah yang dulu ditempati suami-istri saat masih dalam ikatan pernikahan (Al-Jurjawi, t.th.: 59-61; Al-Qaradawi, 1985: 199-200; 206-208; 210).

Di samping itu, perceraian juga bukan semata-mata urusan dua orang yang akan mengakhiri suatu ikatan pernikahan saja, melainkan juga menjadi urusan masyarakat. Menurut ketentuan peraturan perundang-undangan yang saat ini berlaku di Indonesia, perceraian baru dianggap sah ketika diucapkan didepan sidang Pengadilan. Hal ini merupakan bentuk pelibatan sosial dalam perceraian yang diwakili oleh Hakim. Memang tidakada perintah dan larangan yang tegas terkait pencatatan pernikahan, namun para ulama' Ushul Fikih berijtihad bahwa hukum mencacatkan pernikahan adalah wajib dengan dasar *maslahah mursalah*. Artinya, mencatatkan pernikahan lebihbanyak mendatangkan nilai maslahat dibandingkan dengan tidak mencatatkan pernikahan, yakni kemaslahatan bagi anak dan si perempuan sebagai istri dengan adanya jaminan kepastian hukum.Alternatif kedua dengan menggunakan metode *qiyas aulawi*. Yakni dengan cara menyamakan hukum kewajiban mencatatkan pernikahan yang belum ada ketentuan hukumnya dengan hukum kewajiban mencatat utang piutang yang sudah jelas ada ketentuan hukumnya dalam Al-Qur'an (QS. Al-Baqoroh, ayat 282), karena adanya kesamaan *'illat* (alasan) perlunya kepastian jaminan hukum, bahkan mencacatkan pernikahan lebih penting dibandingkan mencacatkan utang piutang.

*D.* Muatan Nilai Sosial dalam Bidang *Jinayat*

Islam mengajarkan tanggung jawab sosial. Melalui Hadis, Nabi dengan indah menggambarkan kesatuan umat Islam bagaikan satu tubuh, satu perasaan. Jika ada salah satu anggota badan yang sakit, maka anggota lainnya ikut merasakan sakit. Rasulullah juga mentamsilkan ikatan tersebut bagaikan bagaikan satu bangunan yang masing-masing unsur saling menguatkan. Atas dasar hal inilah ditentukan jenis-jenis hukuman pidana yang menciderai keamanan dan kenyamanan masyarakat (Qutb, t.th.: 72-74).

Atas dasar itulah ditentukan berbagai macam hukuman bagi para pelaku tindak pidana. Salah satunya hukuman bagi pelaku zina.[4] Perbuatan Zina, meskipun dilakukan antar pribadi, namun hakikatnya menciderai norma-norma susila dan norma sosial. Zina bukan saja perbuatan dosa antar dua orang saja, melainkan adanya kepentingan sosial yang dilanggar kedua orang tersebut. Oleh karena itulah, Islam memandang Zina sebagai sebuah delik pidana bukan aduan. Artinya begitu terjadi perbuatan Zina yang telah memenuhi unsur dan syarat-syaratnya, maka pelakunya mendapat hukuman, tanpa harus didahului dengan pengaduan. Hal ini berbeda dengan Hukum Pidana Positif yang berlaku di Indonesia dalam KUHP yang menempatkan Zina sebagai delik Pidana aduan dan syarat pelakunya harus sudah terikat dalampernikahan.

Ajaran nilai sosial juga terdapat dalam pemberian hukuman bagi penuduh Zina (*qadzaf*). Pemberian hukuman ini menunjukkan Islam sangat melindungi kepentingan sosial dan kemaslahatan umum. Jika setiap orang bebas menuduh orang lain melakukan Zina tanpa ada sanksi baginya, maka akan terjadi kekacauan sosial. Oleh karena itulah Islam membuat syarat yang ketat bagi orang yang menuduh orang lain berbuat Zina. Di antaranya harus ada 4 (empat) orang saksi yang melihat langsung

[4] Uraian tentang tindak pidana zina dan qadhaf beserta hukumannya yang akan dijelaskan di bawah ini, dapat dilihat dalam Moh. Fauzi, "Humanisasi Hukum Pidana Islam: Kajian tentang Perzinaan dan Qadhaf", *NURANI Jurnal Kajian Syari'ah dan Masyarakat, Volume 6, Nomor 2, Desember 2006,* hlm. 189-206.

masuknya alat kelamin laki-laki (*penis*) ke dalam kelamin perempuan (*vagina*). Bahkan seandainya salah satu dari empat

orang tersebut memakai kaca mata misalnya, maka kesaksiannya tidak sah sehingga tuduhan Zina yang dilakukannya tidak bisa diterima.

Hukuman *zina* dan *qadhaf* merupakan bentuk hukuman *hudud*. Ketentuan hukuman *hudud* zina adalah jilid 100 kali bila belum menikah (*ghayru muhsan*), dan *rajam* (dilempar batu sampai mati), bila pelakunya sudah menikah (*muhsan*). Sedangkan hukuman *qadhaf* adalah jilid 80 kali. Untuk memperoleh paradigma keadilan yang dikehendaki al-Qur'an (sesuai *istintaq al-Qur'an*) secara utuh tentang hukuman *jarimah hudud* zina dan *qadhaf* tersebut, perlu dikaji secara *maudu`iy* sehingga menghasilkan hukum yang tepat.

Hal tersebut berangkat dari kenyataan adanya ajaran Islam (termasuk di dalamnya hukuman hudud zina dan *qadhaf*) itu terajut dalam anyaman atau tenunan, satu sama yang lain saling mengikat (Al-Ghazali, 1999: 93-99). Dari sinilah akan dicari *munasabah* (korelasi) ayat zina dan qadhaf dengan ayat-ayat lain yang memiliki interaksi makna dengannya. Praktek Nabi Muhammad dalam menerapkan hukuman bagi pezina dan penuduhnya juga akan menjadi pertimbangan. Di samping itu, juga memperhatikan kondisi sosio-kultur masyarakat Arab saat ayat zina dan qadhaf diturunkan. Hal ini berangkat dari adanya kenyataan bahwa kehidupan masyarakat Arab selama kehidupan Rasulullah merupakan *miniatur kehidupan* yang telah mewakili dan mencerminkan kehidupan umat manusia sepanjang masa (Al-Ghazali, 1999: 104-105).

Apabila kita memahami ayat-ayat tentang Zina dan tuduhan Zina dengan memperhatikan faktor sosial-budaya yang melingkupi sebelum dan saat ayat al-Qur'an turun, maka ketentuan bentuk hukuman bagi pezina dan penuduhnya merupakan bentuk adaptasi terhadap peraturan yang ada sebelum ayat tersebut turun. Ketentuan hukum bahwa penuduh zina harus mendatangkan empat orang saksi, dan dikenakannya jilid delapan puluh kali bagi penuduh yang tidak dapat mendatangkan saksi,

ternyata terdapat juga dalam *old testament* (perjanjian lama). Demikian juga bila tuduhan zina terjadi antara suami-istri yang menurut Islam diselesaikan dengan cara *li`an* (Surat al-Nur, ayat 6-9), ternyata juga telah ada dalam ketentuan hukum *Hammurabi* (Roberts, 1977: 34-36).

Pembedaan hukuman bagi pezina *muhsan* dan *ghayrumuhsan*, serta antara perempuan merdeka dan budak juga terdapat dalam perjanjian lama. Pezina *muhsan* hukumannya dirajam, sedang pezina *ghayru muhsan* hanya dijilid seratus kali. Sementara bagi pelaku perempuan budak, hukumannya separo perempuan merdeka. Pembedaan ini hanyalah bersifat alamiah dan berdasarkan nilai keadilan (Robert,s 1977: 36-39).

Namun bila kita lacak dalam al-Qur'an, tidak ada ketentuan hukuman rajam bagi pezina *muhsan*. Al-Qur'an hanya menetapkan hukuman seratus jilid bagi pezina, tanpa menyebutkan apakah pelakunya sudah nikah atau belum. Ketentuan hukuman rajam bagi pezina yang sudah menikah didapatkan dari hadis (An-Naim, 1991: 109). Namun menurut Engineer (1990: 189), jika dikatakan ada sebuah hadis yang menyatakan bahwa ayat rajam sebenarnya telah diwahyukan, namun karena ditulis di atas daun sehingga dimakan oleh kambing, validitas dan otentisitas hadis tersebut tidaklah kuat.

Bahkan dalam beberapa hadis menunjukkan bahwa pelaksanaan hukuman rajam oleh Rasulullah bila dilihat dari ruhnya sebenarnya Rasul tidak pernah menjalankannya. Semua riwayat inipun hanya berdasarkan pengakuan. Ada sebuah riwayat, bahwa hukuman rajam itu sebenarnya dijalankan Rasul atas Yahudi yang melakukan zina namun hanya dihukum dengan dijemur dan dijilid. Padahal dalam Taurat ketentuannya dirajam. Atas fakta semacam inilah Rasul menyuruh agar diterapkan hukuman rajam atas orang Yahudi tersebut (Al-Qazwini, 1995: 57). Kasus Ma`iz juga dapat menguatkan argumentasi ini. Saat Ma`iz bin Malik mengaku zina kepada Rasul, beliau berpaling. Baru setelah Ma`iz mengaku zina sampai diulang empat kali,

Rasul memerintahkan sahabat agar merajamnya. Ketika hukuman rajam dilaksanakan, saat Ma`iz terkena lemparan batu dia lari karena merasa kesakitan. Ketika kejadian semacam ini dilaporkan kepada Rasul, beliau justru berkata : "mengapa tidak kalian biarkan dia (Ma`iz) lari?" (Al-Qazwini, 1995: 56). Demikian juga dengan kasus pengakuan perempuan yang berzina, Nabi merajamnya, tapi kemudian beliau mensalatinya (Al-Qazwini, 1995: 26). Jika pengakuan itu tidak terbukti, Nabi tidak melaksanakan hadnya. Dalam sebuah riwayat ada seorang laki- laki mengaku telah melanggar sebuah had, dan minta agar dihukum Nabi. Nabi pun tidak menggubrisnya. Ketika waktu salattiba, laki-laki itupun ikut salat berjamaah bersama Nabi. Selesai salat, laki-laki itu menyampaikan lagi pengakuan dan minta agar dihukum. Pada saat itu Nabi justru berkata : " bukankah kamu sudah ikut salat berjamaah ? Ya, jawab laki-laki itu. Nabi kemudian berkata : " Allah telah mengampuni dosamu, atau saat itu Nabi berkata : " Allah telah mengampuni *had*mu" (Al- Bukhari, 1997: 1431).

Di samping itu, apabila dibandingkan dengan hukuman bagi pezina yang diterapkan oleh umat sebelum Islam, ketentuan dalam Islam lebih ringan. Di kalangan Mesir kuno misalnya, perempuan yang melakukan zina dihukum dengan dihilangkan batang hidungnya, tetapi nasib laki-laki patnernya tak terjerat hukum. Sedangkan dalam hukum Hammurabi, pelaku zina; baik laki-laki maupun perempuan, keduanya dibunuh dengan cara ditenggelamkan dalam air. Sementara itu, hukuman yang biasa dijatuhkan bagi pelaku zina di kalangan orang Israil adalah dibunuh dengan cara dilempari batu (Roberts, 1977: 37-38).

Dengan mempertimbangkan ruang dan waktu yang dihadapi Nabi Muhammad saat itu, Roberts (1977: 40) menilai bahwa ketentuan hukuman zina dan penuduhnya yang diberikan syari` (Allah dan Nabi Muhammad) merupakan sebaik-baik ketentuan hukum sosial. Langkah tersebut merupakan tindakan *preventif* terhadap kemungkinan terjadinya pelanggaran atas hukum

kesucian dan terjadinya tuduhan palsu.

Menurut penulis, sanksi bagi pelaku dan penuduh zina tersebut lebih dimaksudkan Allah sebagai balasan atas tindakan pelanggaran norma susila atau penuduhan atas pelanggaran norma tersebut. Longgarnya norma susila antara lawan jenis saat itu, harus dijembatani dengan hukuman yang keras sehingga dapat membatasi ruang gerak atau setidaknya mengurangi terjadinya pelanggaran norma itu. Dengan melihat tujuan penjatuhan hukuman tersebut, tidaklah harus dipahami pezina dijilid 100 kali, dan penuduhnya dijilid 80 kali, tanpa boleh dikurangi atau ditambah. Kaitannya dengan masalah ini, kuranglah tepat teori Syahrur (1990: 463) yang menyatakan bahwa *had zina* dan *qadhaf* termasuk *al-had al-adna wa al-had al-a`la ma`an `ala nuqtah wahidah* (batasan minimal sekaligus maksimal danbertemu dalam satu titik), sehingga tidak boleh dikurangi ataupun ditambah.

Penentuan jenis, bentuk dan penjatuhan hukuman sangatlah tergantung faktor sosial yang mengitarinya. Tingkatan sempit dan longgarnya pengawasan masyarakat terhadap norma itu juga harus menjadi pertimbangan penjatuhan hukuman. Hal ini dapat dilihat dari langkah *tadrij* (berangsung-angsur) yang ditempuh al- Qur'an dalam menentukan jenis hukuman bagi pezina. Hukuman jilid merupakan langkah terakhir yang diambil *syari`*. Sebelum hukuman jilid seratus kali diterapkan bagi pezina, bentukhukuman pada awalnya berupa dikurung di dalam rumah (*al-habsu*), dan diberi *adha* (disakiti), sebagaimana yang diabadikan dalam Surat al-Nisa', ayat 15-16:

مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا

أن هللا ك ان ن وا رح نما

Artinya: "Dan (terhadap) para perempuan yang mengerjakan perbuatan keji, hendaklah ada empat orang saksi di antara kalian (yang menyaksikannya). Kemudian apabila mereka telah memberi kesaksian, maka kurung-lah mereka (perempuan-perempuan itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan yang lain kepadanya. Dan terhadap dua orang yang melakukan perbuatan keji di antara kamu, maka berilahhukuman kepada keduanya. Kemudian jika keduanya bertaubat dan memperbaiki diri, maka biarkanlah mereka. Sesungguhnya Allah Maha penerima taubat lagi Maha Penyayang". (QS. Al- Nisa': 15-16).

Dalam ayat tersebut Allah tidak menjelaskan secara pasti sanksi bagi kejahatan kesusilaan zina (*al-fakhisyah*). Setelah sanksi "kurungan" dipandang tidak mempan, barulah Allah menentukan hukuman dera seratus kali bagi pezina. Inilah di antara kebijakan Allah dalam membuat *graduasi* dalam penjatuhan sanksi bagi pezina (Engineer, 1990: 190).

Perbedaan pendapat ulama' terhadap ayat tersebut, apakah *mansukh,* atau menerangkan proses *graduasi* bentuk hukumanzina pada masa awal Islam. Di sini setidaknya ada dua pendapat. *Pertama,* kedua ayat tersebut berbicara tentang bentuk zina dan hukumannya pada masa awal Islam. Jadi, kata "ة ّل اح ي ا" dipahami sebagai perbuatan zina. Demikian juga, kata "ة ّ نذةن" dipahami sebagai pezina laki-laki dan perempuan. Dipakainyakata "ة ّ نذةن" -yang menurut ilmu *nahwu* berlaku untuk dua orang laki-laki- hanyalah *taghliban* (menurut lumrahnya). Menurut pendapat ini, kedua ayat tersebut telah dinasakh oleh Surat al-Nur, ayat 2. *Pendapat kedua,* al-Nisa' ayat 15 bukan menerangkan zina antara laki-laki dan perempuan, melainkan perbuatan asusila antar sesama perempuan (م سا ح ق ا/lesbian). Sementara ayat 16 berbicara tentang perbuatan antar sesama laki- laki (وةط ّ/homoseksual). Pendapat pertama merupakan pendapat

mayoritas ulama'. Pendapat kedua merupakan pendapat al-Nuhas yang diriwayatkan dari Ibnu `Abbas, dan pendapat Mujahid. Al-Biqa`iy menyatakan bahwa mufassirin sepakat menafsirkan kata "الفاحشة" dalam ayat tersebut sebagai perbuatan zina, kecuali Mujahid dan diikuti Abu Muslim al-Asfihany yangmenafsirkannya sebagai perbuatan السحاق bagi perempuan, dan اللواط bagi laki-laki (Al-Biqa'iy, t.th.: 225).

Terhadap perbedaan di atas, penulis sependapat dengan jumhur dalam hal bahwa Surat al-Nisa' ayat 15-16 itu berbicara tentang zina dan hukumannya. Namun penulis tidak setuju dalam hal ayat tersebut telah dinasakh oleh ayat 2 Surat al-Nur. Surat al-Nisa' ayat 15-16 merupakan bentuk *graduasi* dari penentuan bentuk hukuman zina. Dengan demikian, kata "الفاحشة" dalam ayat 15-16 tersebut tidak bicara tentang hukuman lesbian maupun homoseksual, melainkan bicara tentang zina dan bentuk hukumannya. Dipakainya kata "الفاحشة" dalam ayat tersebut merupakan bentuk pemakaian sifat (keji, kotor) untuk menunjuk pada perbuatan (zina). Hal ini didukung oleh ayat lain yang menyatakan zina itu sebagai "الفاحشة" sebagaimana dalam ayat : "واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت". Demikian juga (Menurut penulis) dalam Surat al-Nisa', ayat 25 dan Surat al-Ahzab, ayat 30, kata "الفاحشة" juga untuk menunjuk pada perbuatan zina. Alasan lain adalah, jika kata يأتين الفاحشة dalam al-Nisa' 15-16 dipakai untuk menunjuk lesbian dan homoseksual, maka tidaklah tepat. Karena, mengenai perbuatan lesbian, tidak atau belum ada bukti sejarah yang diabadikan dalam al-Qur'an. Dalam al-Qur'an, kata "الفاحشة" memang ada yang dipakai sebagai sifat untuk menunjuk perbuatan homoseksual sebagaimana Surat al-A`raf ayat 80: "أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين". Namun, tidak semua perbuatan homoseksual itu ditunjuk dengan kata "الفاحشة". Karena Allah juga memakai sifat "خبائث" untuk menunjuk perbuatan homoseksual, sebagaimana dalam Surat al-Anbiya' ayat

74: " ث ﺑﺎﺋ خ ّﺓ لمي ﻨ يي ّﺓ ا ﻗﻌﻳ ّﺓ ﻨﻣ اطو ّو".

Sekali lagi, a l-Nisa' ayat 15-16 itu berbicara tentang zina dan hukumannya. Hanya saja, itu berlaku pada masa awal Islam dan pelakunya bukanlah pezina yang *profesional*, sehingga dipakailah sifat "ا ي احل ّﺓ" untuk menunjuk perbuatan zina. Hal ini dikuatkan dengan pemakaian kata " ﻨﺗ ﺃﻨ ﻳ" yang berupa *kalimah fi`il* (kata kerja) yang menurut kaidah itu " ا ﺪﺠ ّﺓ و ﺪ ﺠ ّﺓ ﻨﺪ ل ﻳ ﻴﻠل ّﺓ ". Sedangkan al-Nur ayat 2 menunjuk pada hukuman pezina yang *profesional*, sehingga Allah secara tegas menggunakan kata “ﻳ ﺰﻨ ّا و اﻨ ﺰﻨ ّﺓ " yang berbentuk *kalimah isim fa`il* (pelaku-subyek) yang menurut kaidah berlaku asas "ﺭﻤﻌﻴ س ا ﻗل و ﺕﺑﻴّ ّﺓ ﻨﺪ ل ﻳ ﺳﻢ إ ﻗل ". Pemahaman semacam ini dikuatkan dengan melihat *sabab nuzul* ayat berikutnya (ayat 3 Surat al-Nur), yaitu:

" ﺰﻨ اﻨ أو م ﺷﺮك ا ﻭﺓّ ﺰﻨ اﻨ ل ا ﻳ ﻦ ﻜﺤﻬا إﻻ ا ﺰﻨ أو م ﺷﺮك ا إﻻ ﺤﻛ ﻦ ﺍﻳ ل ا ﻳ ﺰﻨ ّا" Ayat tersebut berkenaan dengan tergiurnya sebagian sahabat Muhajirin untuk mengawini perempuan yang berprofesi sebagai *prostitut* agar mendapatkan harta kekayaannya. Para *prostitut* tersebut menancapkan bendera di depan pintu rumahnya (disebut dengan "ﻣﻮﺓﺧ ﻨﻋ") sebagai tanda bahwa mereka itu perempuan penghibur. Hanya sesama pezina *profesional*-lah ( baik dia Islam atau musyrik) yang datang ke rumah perempuan penghibur itu (Al-Wahidi, 1991: 211-212).

Perlindungan Islam terhadap kemaslahatan masyarakat dalam bentuk mewujudkan ketenteraman sosial, ditunjukkan dengan semakin memperketat tuduhan Zina antara suami dan istri. Jika suami atau istri dengan serampangan dan mudah saling menuduh Zina, maka akan mengganggu kedamaian sosial. Agar kepentingan masyarakat untuk hidup damai tetap terjaga, Islam membuat aturan yang ketat ketika suami atau istri saling menuduh pasangannya berbuat Zina melalui *li'an. Li'an* adalah sumpah darisuami atau istri bahwa dirinya bersedia mendapat laknat dari

Allah jika tuduhannya Zina terhadap masing-masing pasangannya adalah bohong atau tidak terbukti benar.

Dalam bidang *jinayat*, Islam mengajarkan prinsip, bahwa pemberian hukuman/sanksi bukanlah menjadi tujuan utama Islam. Namun tujuan utamanya adalah taubat pelaku tindak pidana dan kembalinya orang tersebut menjadi orang baik. Atas dasar inilah Islam mengajarkan prinsip membebaskan orang yang diduga bersalah dari hukuman itu lebih baik daripada salah menjatuhkan hukuman pada orang yang sebenarnya tidak bersalah (Al-'Aqqad, 1966: 134-135). Prinsip ini mengandung ajaran untuk mewujudkan ketertiban sosial sehingga tidak terjadi kekacauan sosial karena kesalahan penjatuhan hukuman.

Para ulama' memang berbeda pendapat tentang dapat dan tidaknya *taubat* menggugurkan had. Menurut al-Qadi, had yang berhubungan dengan *haqqullah*, dapat gugur dengan *taubat*, kecuali *had* karena *qadhaf* yang menjadi *haqqul adamiy*. Karena dengan gugurnya had akan dapat mendorong orang bertaubat. Nampaknya ulama' sepakat, had karena kejahatan *hirabah* (perampokan dan gerakan melawan pemerintahan yang sah) dapat gugur dengan *taubat* selama pelaku belum tertangkap. Sedangkan had selain hirabah ada dua pendapat. Pertama, Hanabalah berpendapat bahwa had dapat gugur dengan *taubat*. Di samping alasan ayat dan hadis, juga karena had tersebut murni menjadi *haqqqullah*, sehingga dapat gugur dengan *taubat* seperti had *hirabah*. Kedua, had tidak dapat digugurkan dengan *taubat*. Pendapat ini dikemukakan Malik, Hanifah, dan salah satu pendapat Syafi'i. Kelompok ini mendasarkan atas keumuman ayat "*al-zaniyatu wa al-zani*" yang memasukkan orang yang *taubat* maupun yang tidak *taubat* (Ibnu Qudamah, 1992: 484-485)

Menurut Muhammad al-Ghazali (1997: 2010, jika *had hirabah* (kejahatan perampokan) dapat gugur dengan taubat selama pelaku belum tertangkap, maka ketentuan ini sebenarnya harus diberlakukan pada seluruh *hudud, zina, qadhaf, sariqah*, dan minum khamr. Karena pelaku semua *hudud* tersebut juga

dapat melakukan taubat sebelum mereka tertangkap. Hal lain yang perlu dipertimbangkan adalah, dalam mengambil sikap terhadap sebuah kejahatan yang dilakukan manusia, setidaknya ada dua hak yang harus sama-sama diperhatikan dan dijaga. *Pertama*, hak pelaku (orang yang salah) untuk melakukan *taubat* dan memulai lembaran hidup baru yang lebih bersih. *Kedua*, hak masyarakat untuk menikmati suasana lingkungan yang terjagadari tindakan kejahatan (Al-Ghazali, 1997: 176). Dalam Islam, *taubat*-lah sebenarnya yang ditekankan untuk menebus atas kejahatan susila itu. Bahkan sebesar apapun dosa yang dilakukan manusia, selama bukan berupa *syirk* (menyekutukan Allah), Allah akan mengampuninya.

Pemberian sanksi jilid bukanlah menjadi tujuan utama legislasi Islam, melainkan hanya sebagai sarana agar umat Islam tidak melakukan kejahatan susila dan pencemaran nama baik seseorang. Hukuman bagi pezina dan penuduhnya memang hukuman yang keras, tapi itu menunjukkan keadilan, manakala dihubungkan dengan bagaimana Islam memberi rambu-rambu atau syarat hukuman itu diterapkan. Masalah zina merupakan sesuatu yang sangat ditutupi Allah, sehingga untuk diterima adanya tuduhan terhadapnya harus disaksikan empat orang yang benar-benar melihat proses terjadinya zina, dan tidak mungkin keempat saksi itu salah lihat. Padahal perbuatan tersebut sangat bersifat rahasia, sehingga kemungkinan untuk sampai ada empat orang yang melihat sangat langka sekali. Bila dilihat dari aspek kesejarahan, bukti penerapan had zina hampir tidak pernah ditemukan kecuali hanya sedikit saja, sehingga ada sebagian pendapat yang menduga had zina tersebut hanya untuk menakut-nakuti saja (Al-Ghazali, 1997: 182). Bahkan agar hukuman zina dan tuduhan atasnya tidak dijatuhkan secara sembarangan, al-Sarakhsy, salah seorang tokoh Usul Fikih Hanafiyyyah mensyaratkan, pengakuan atas zina dan tuduhan tersebut harus dengan *lafaz sarih* (kata yang jelas). Bila hanya dengan *lafaz kinayah* (kata yang samar atau sindiran), hukuman *had* tidak bisa dilaksanakan (Al-Sarakhsi, 1372: 189-190).

Pemberian sanksi atas kejahatan tersebut hendaknya disesuaikan dengan situasi dan kondisi masyarakat setempat. Hukuman tersebut mempunyai lapangan yang luas untuk diterapkan diterapkan di sebuah tempat di mana perbuatan asusila telah merajalela, seperti di Eropa dan Amerika. Penerapan hukuman jilid atau bahkan dibunuh sangat mudah diterapkan karena alasannya atas kejahatannya sangat jelas. Namun Islam sebenarnya telah memberi rambu-rambu agar tidak sampai terjadi perbuatan zina itu. Hal-hal berikut merupakan langkah Islam dalam menciptakan kontrol sosial. Misalnya, tata aturan berbusana (QS. Al-Ahzab, ayat 59), perintah memejamkan pandangan mata (QS. Al-Nur, ayat 30-31), larangan berkumpul antara laki dan perempuan, dan anjuran nikah. Inilah perhatian Islam dalam menjaga kehormatan. Bila ini dilanggar, sangat adil bila pelakunya diberi sanksi jilid atau bahkan dibunuh. Karena kehormatan ini sangat dihargai Islam, maka orang yang dengan sembarang menuduh tanpa bukti empat saksi, juga diberi hukuman jilid 80 kali (Al-Ghazali, 1997: 182-183).

Pernyataan bahwa tujuan agama Islam hanyalah untuk merajam pezina, memotong tangan pencuri, mendera peminum khamr, dan seterusnya, merupakan pengingkaran terhadap *maqasid al-syari`ah* (tujuan syari'at) dan tujuan wahyu dalam mensyari'atkan hukuman *hudud* tersebut. Karena, syari'at itu bersifat elastis, berubah dan bergerak sesuai dengan dengan laju perkembangan masyarakat Islam yang senantiasa mengalami dinamika kehidupan. Ziauddin Sardar (1988: 119) menyatakan : "*The Shari`ah is like a spiral, confined by its limits but moving with time, with its norm requiring a fresh effort to understand by Muslims of every epoch".* (Syari'at itu ibarat *spiral*, terikat oleh batasan-batasannya tetapi bergerak sejalan dengan waktu, dengan normanya yang memerlukan usaha pemahaman baru dari kaum Muslim dari setiap zaman).

Pemikiran tersebut didasarkan adanya fakta pembedaan berat dan ringannya hukuman yang dikenakan pada pelaku yang

berbeda strata sosialnya. Bagi budak perempuan, hukumannya hanya separo hukuman perempuan merdeka. Pembedaanhukuman ini dikarenakan perbedaan strata sosial di dunia yang berbeda. Namun, pahala dan siksa di akhirat kelak akan diperlakukan sama secara adil. Tidak ada lagi perbedaan antara budak-merdeka, dan antara *malik* dan *mamluk* (Al-Jauziyyah, 1977: 65). Dalam Surat al-Nisa', ayat 25 disebutkan :

أن يأت بفاحشة منهن فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
إن خفتم العنت منكم

Artinya: "Ketika para budak perempuan melakukanperbuatan keji, maka sanksinya separo dari sanksi bagi perempuan yang merdeka".

Dengan adanya ayat itulah, al-Syafi`i memahami Surat al- Nur ayat 2 yang menerangkan hukuman jilid seratus kali itu hanya berlaku bagi pezina merdeka. Dengan adanya pelaksanaan rajam terhadap pezina janda, menunjukkan bahwa hukuman jilid seratus kali berlaku bagi pezina merdeka yang perawan (Al- Syafi'i, t.th.: 67).

Sedangkan bagi isteri-isteri Nabi, hukumannya justru duakali lipat perempuan biasa. Dalam Surat al-Ahzab ayat 30 disebutkan:

يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين

Artinya: "Wahai isteri-isteri Nabi, siapa di antara kalian yang melakukan perbuatan keji secara nyata, maka sanksinya akan dilipatkan dua kali lipat".

Pembedaan hukuman tersebut memperlihatkan suasana moral bagi budak perempuan lebih longgar, sehingga lebih mudahtergoda dan terjerumus pada kejahatan susila tersebut, sehingga hukumannya diringankan. Sementara itu, isteri-isteri Nabi merupakan kelompok orang terdidik dan hidup dalam suasana

moral yang ketat. Oleh karena itu, apabila mereka melakukan kejahatan susila hukumannya dilipatkan dua kali (Engineer, 1990: 192).

Apabila dilihat dari teori pemidanaan, bentuk dan kadar sanksi dalam hukum pidan Islam memang berbeda dengan hukumpidana (Barat). Hal ini terkait dengan tujuan pemidanaan yang secara garis besar dibedakan menjadi 2 (dua) macam. *Pertama*, pendekatan *jawabir* yang memandang bahwa bentuk hukuman pidana yang diterapkan harus sesuai dengan yang ditentukan secara eksplisit di dalam *nas* (al-Qur'an dan al-Hadis). Karena tujuan utama pemidanaan adalah sebagai sarana pengampunan dosa atas kejahatan yang dilakukan pelakunya (ekses religius), di samping bertujuan untuk menjerakan pelaku dan orang lain untuk tidak melakukan kejahatan seperti yang dilakukan si pelaku. Teori pemidanaan *jawabir* inilah yang dianut hukum pidana Islam. *Kedua*, pendekatan *zawajir* yang memandang bahwa jenis hukuman yang dijatuhkan bagi pelaku kejahatan tidak harus sama persis yang disebutkan dalam *nas*, asalkan hukuman tersebut dapat membuat jera pelaku dan menimbulkan rasa takut bagi orang lain sehingga tidak melakukan kejahatan yang sama. Menurut teori *zawajir*, tujuan pemidanaan semata-mata hanya dimaksudkan untuk ekses penjeraan. Teori inilah yang dianut hukum pidana Barat (Fauzi, 2009: 340-345).

Sejalan dengan kedua teori pemidanaan di atas, `Abd al-Qadir `Awdah (1992: 609-6130 menyebutkan bahwa tujuan pemidanaan adalah untuk memperbaiki tingkah laku manusia, menyelamatkan dari kebodohan, menjauhkan dari kesesatan, mencegah dari perbuatan maksiat, dan mendorong melakukan ketaatan. Berdasarkan tujuan pemidanaan itu, sasaran pemberian sanksi ada 2 (dua); (1) untuk memerangi tindak pidana dengan tujuan melindungi masyarakat agar tidak menjadi korban tindak pidana, dan (2) pribadi pelaku tindak pidana yang tujuannya memperbaiki diri pelaku. Kedua sasaran pemberian sanksi inibersifat terpadu, kecuali dalam *jarimah* tertentu seperti *hudud* dan

*qisas-diyat* yang sasarannya hanya untuk melindungi masyarakat dari tindak pidana.

Menurut penulis, teori *jawabir* yang menghendaki penerapan hukuman secara persis dalam *nas*, dipengaruhi adanya konsep *nass qat`iy al-dalalah* yang dalam teori usul fikih bukan menjadi wilayah garapan ijtihad. Menurut penulis, keberadaan konsep *qat`iy al-dalalah* yang hanya membuka kemungkinan pemaknaan satu arti, tanpa ada kemungkinan bentuk arti lainnya tidak patut dipertahankan (Fauzi, 2002: 255-279). Khaled Abou El Fadl (2001: 146) menulis: "*the text speaks with renewed voice to successive generations of readers because its meaning is unfixed and actively evolving...closing the text is intellectually arrogant*" (teks itu akan mengalami pembaruan makna mengikuti ruang dan waktu pembacanya, karena maknanya memang tidak pernah sempurna dan selalu berkembang...menutup makna teks [dengan satu makna] merupakan bentuk arogansi intelektual).

Keharusan memaknai *nas* secara *verbatim* ini mengandung kelemahan jika dilihat dalam konteks historisitas pada saat *nass* diwahyukan. Sebagai contoh hukuman bagi pencuri yang ditentukan di dalam QS. 5:38. Ayat ini dipandang sebagai ayat *qat`iy* sehingga hukuman bagi pencuri adalah potong tangan tanpa boleh ada alternatif lainnya. Pemegangan secara kuat terhadap konsep *qat`iy* tersebut, mengakibatkan pengalpaan terhadap pengaruh *sosio-kultural* masyarakat Arab saat itu. Secara *geografis*, Jazirah Arab merupakan tanah tandus dan gersang,yang berupa lembah yang dikelilingi gunung (QS. 14: 37). Karena kondisi tanah yang tidak subur ini, masyarakatnya lebih senang melakukan perdagangan sebagai mata pencaharian pokoknya. Perdagangan mereka bukanlah hanya bersifat lokal, melainkan dalam lingkup internasional (QS. 106:1-4). Harta benda yang melimpah ruah dalam bentuk barang dagangan tersebut, tentunya membangkitkan gairah para pembegal dan perampok yangmenjadi kebanggaan penjahat Arab saat itu. Oleh karena itu, ayat sebelumya (QS. 5:34-35) memberi hukuman yang sangat berat

kepada perusuh dan pengacau keamanan yang kadangkala disertai dengan merampas harta. Hukuman yang ditentukan al-Qur'an pada saat itu memang sangat tepat, karena kejahatan yang merajalela hanya dapat ditanggulangi dengan hukuman yang keras, sehingga menyebabkan orang merinding dan takut mendengarnya. Kebiasaan merampok dan membunuh yang dilakukan orang Arab saat itu, dijelaskan oleh Roberts (1977: 90) sebagai berikut: "*Rightly or wrongly, the Arabs have long been regarded as a people unequalled in practice of stealing… Robbery and murder were their ordinary occupations, for anArab loked on work or agriculture as beneath his dignity*" (benar atau salah, orang Arab telah lama dikenal sebagai orang yang tiada bandingannya dalam hal melakukan pencurian…merampok dan membunuh merupakan pekerjaan yang biasa mereka lakukan, sedangkan bekerja atau bertani bagi orang Arab dianggap sebagai sesuatu yang merendahkan martabatnya). Oleh karena itu, ketentuan hukuman potong tangan bagi pencuri dalam QS 5: 38 merupakan bentuk reformasi hukuman. Karena ketentuan Undang-undang hukum Roma, Hebrew, dan Athena menentukan hukuman yang sangat berat bagi pencuri. Di dalam ketiga Undang-undang tersebut disepakati, bahwa bila ada seseorang masuk rumah orang lain pada malam hari tanpa ijin (*noturnal thief*), maka orang tersebut langsung dibunuh dan dikubur di situ (Roberts, 1977: 93).

Berdasarkan uraian di atas, jenis dan kadar hukumanbukanlah harga mati yang tidak boleh ditawar-tawar lagi.Wajarlah apabila salah satu jenis hukuman dipandang lebih berat atau sadis oleh orang atau kelompok orang, sehingga semakin jauh dari tujuan penjatuhan hukuman itu sendiri. Namun hukuman jenis ini dipandang lebih ringan atau lebih manusiawi oleh orang atau kelompok orang lainnya, serta dipandang lebih mendekati mencapai tujuan penjatuhan hukuman. Sebagai contoh, bentuk hukuman cambuk dan penjara. Manakah yang lebih berat atau lebih tidak manusiawi antara keduanya? Bentuk hukuman manakah yang lebih sesuai dengan tujuan pemidanaan?

Dalam pandangan Syahrur (1990: 591-592), hukuman penjara justru lebih berat dibandingkan dengan hukuman cambuk. Syahrur menjelaskan, Allah tidak menyebut hukuman penjara sebagai hukuman dari Allah, melainkan hukuman yang diserahkan Allah kepada manusia untuk mengatur dan menentukannya. Di dalam al-Qur'an, hukuman penjara sebagai hukuman manusia, yakni hukuman yang dijatuhkan penguasa Mesir (Raja Aziz) kepada Nabi Yusuf. Di samping itu, hukuman penjara justru lebih berat karena merampas kebebasan seseorang yang menjadi kemuliaan dari hak azazinya yang tinggi. Sedangkan potong tangan dan dibalas dibunuh merupakan batasanmaksimal hukuman atas pencurian dan pembunuhan yang sifatnya sangat khusus. Dengan demikian, ketika dibandingkan antara hukuman cambuk dan penjara, maka hukuman cambuk sebenarnya lebih ringan, karena alasan-alasan sebagai berikut:

1. Tidak menyebabkan terhukum kehilangan pekerjaan;
2. Tidak mempengaruhi aspek ekonomi pada kehidupan terhukum ketika mempunyai tanggung jawab keluarga (pasangan hidup dan anak-anak);
3. Tidak membutuhkan dana negara, seperti membangun gedung penjara dan membayar penjaga;
4. Tidak merusak akhlak terhukum sebagaimana penjara dapat merusak akhlak terhukum (pergaulan di penjara dengan sesama pelaku kejahatan lainnya, pen.); dan
5. Menurut watak manusia pasti lebih memilih cambuk dibandingkan penjara. Misalnya ketika dimintakan pendapat para terhukum di penjara se-dunia, disuruh memilih antara hukuman 100 kali cambuk sama dengan hukuman 1 tahun penjara, maka Syahrur yakin mayoritas penghuni penjara akan memilih dihukum cambuk dibandingkan dipenjara.

Sementara terkait pelaksanaan hukuman di muka umum, Syahrur memberikan pandangannya. Islam memang memerintahkan penjatuhan hukuman secara terbuka. Sebagian orang menduga, tujuan utamanya hanya semata-mata untuk

memberikan pendidikan agar orang lain yang menyaksikan prosesnya menjadi takut untuk melakukan tindak pidana. Menurut Syahrur, pendapat ini benar, namun tujuan seperti itu hanya merupakan tujuan kedua. Tujuan yang lebih besar dan utamaadalah justru untuk melindungi terdakwa yang akan dijatuhi hukuman dapat terhindar dari perbuatan semena-mena penguasa (selaku penegak hukum). Logikanya adalah, ketika pelaksanaan hukuman itu harus didasarkan atas putusan hukum dan prosesnya harus dilakukan di depan umum secara terbuka, maka terhukum akan meminta penegak hukum untuk menunjukkan bukti-bukti, sehingga penguasa tidak akan berbuat zalim dengan menjatuhkan hukuman kecuali jika bukti-buktinya lengkap. Inilah yang disebut demokratisasi dalam penjatuhan hukuman demi menjaga kesewenang-wenangan hukum dalam penjatuhan hukuman.

Dari uraian di atas terlihat bahwa sebenarnya Islam lebih mendorong umatnya agar bagaimana menciptakan suasana kehidupan masyarakat yang dapat menjembatani terjadinya pelanggaran norma susila dan tuduhan palsu. Apabila suasana kontrol masyarakat sudah diciptakan, maka pelanggaran atas perbuatan tersebut tidak akan terjadi, atau setidak-tidaknya dapat menguranginya. Setelah ini diwujudkan, tetapi ternyata masih terjadi pelanggaran, barulah diterapkan hukuman. Di sinilah akan tampak nilai keadilan al-Qur'an dalam menjatuhkan hukuman atas para pelanggar norma susila, di antaranya bagi pelaku kejahatan zina dan *qadhaf*.

Nilai sosial juga terdapat dalam bentuk menjadikan memerdekakan budak menjadi salah satu bentuk *kafarat* atas pelanggaran-pelanggaran hukum. Perintah memerdekakan budak merupakan bentuk memanusiakan manusia. Inilah nilai sosial tertinggi yang dijunjung Islam. Pesan moral dan praktek yang dijalankan Rasulullah yang dilanjutkan para Khulafaur Rasyidin berkaitan dengan budak adalah misinya ingin menghapuskan perbudakan dari muka bumi. Meskipun sampai Rasulullah wafat, perbudakan masih ada di muka bumi. Islam tidak menghilangkan

perbudakan secara frontal, namun secara pelan dan bertahap. Al-Jurjawi (t.th.: 388-389) menyebutkan alasan karena adanya dua kemaslahatan. Pertama, menjadikan jumlah budak semakin sedikit dengan cara menjadikannya melalui tawanan perang saja. Sementara sebelum Islam, umat manusia menjadikan budak melalui jalur perang dan non perang. Islam juga menjadikan memerdekakan budak sebagai sarana melakukan perbuatan mendekatkan diri kepada Allah dengan cara dijadikan pembayaran *kafarat.* Ini kemaslahatan dari sisi si budak. Ibnu Abbas RA meriwayatkan Hadis dari Rasulullah SAW yang bersabda:

"أيما مؤمن أعتق مؤمنا في الدنيا أعتق الله بكل عضو منه عضوا من النار"

Artinya: "Siapa saja orang beriman yang memerdekakan budak beriman di dunia ini, maka kelak di akherat Allah akan membebaskan setiap anggota tubuh orang tersebut dari siksa neraka"

Sedangkan kemaslahatan dari sisi non budaknya adalah agar umat Islam dapat memperkerjakan mereka untuk pekerjaan-pekerjaan yang tidak bisa dilakukan sendiri oleh umat Islam tersebut.

Misi mulia Islam terhadap budak diwujudkan dengan menempatkan budak sebagai manusia terhormat. Rasulullah sampai pernah melarang berbuat buruk dan menghina budak. Hal ini diajarkan Rasulullah dengan cara memanggil budak dengan panggilan yang baik. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam sebuah Hadis:

"لا يقل أحدكم عبدي وأمتي ولا يقل فتاي وفتاتي"

Artinya:"Janganlah salah satu kalian memanggil budak dengan sebutan "budak-ku laki-laki dan budak-ku perempuan, tetapi hendaknya memanggilnya dengan ""anak muda-ku laki-laki dan anak muda-ku perempuan".

Umar bin al-Khattab juga pernah mengeluarkan statement yan sangat populer saat menasehati putranya Abdullah yang saat

itu menjadi Gubernur di Mesir dengan ungkapan " متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا"

Artinya: "sejak kapan kalian memperlakukan manusia menjadi budak, padahal ibu-ibu mereka telah melahirkannya dalam keadaan merdeka?"

Jika dilepaskan dari klasifikasi 4 (empat) bidang-bidang Fikih; *ibadat, mu'amalat, munakahat,* dan *jinayat*, pada dasarnya Islam telah meletakkan berbagai macam tanggung jawab dan solidaritas; solidaritas antara individu dengan dirinya, individu dengan keluarga dekatnya, individu dengan masyarakat dan komunitas dan umatnya. Secara individu, seseorang diberi tanggung jawab atas dirinya agar tidak mengikuti dorongan nafsunya, membersihkan jiwanya, menapaki jalan kebaikan dan keselamatan, serta tidak menceburkan dirinya dalam kerusakan. Manusia juga diberi tanggung jawab solidaritas dengan keluarga dekatnya atas dasar ikatan cinta dan kasih sayang. Dari tanggung jawab keluarga inilah lahir hak saling mewarisi atas harta yang ditinggalkan keluarganya. Solidaritas yang lebih luas adalah solidaritas sosial individu dengan masyarakat dan lingkungannya. Dari sinilah masing-masing individu wajib menjaga kemaslahatan umum dengan melakukan saling tolongmenolong atas prinsip kebaikan dan ketaqwaan. Solidaritas sosial juga ditunjukkan dengan adanya kewajiban *amarma'ruf, nahi munkar*. Jika prinsip ini tidak dijalankan masing- masing individu Muslim, maka dia akan berdosa (Qutb, t.th.: 63-70). *Wa Allah A'lam bi al-Sawab*.

# BAB V

# PENUTUP

Dalam perspektif pohon keilmuan Islam, Fikih termasuk dalam kategori Syari'ah yang maknanya mengalami perkembangan. Pada masa awal Islam, Fikih identik dengan *al-din* (agama) yang mencakup ajaran `aqidah, syari'ah dan akhlaq. Namun pada masa-masa berikutnya makna Fikih mengalami penyempitan hanya digunakan untuk ajaran Syari'ah, yakni yang terkait dengan hukum Syara' yang berhubungan dengan perbuatan *mukallaf* saja. Karena itulah, Fikih dilihat secara hitam-putih dari kulit luarnya saja. Fikih hanya dipandang membicarakan hukum sah-tidak sah, batal-tidak batal, haram-halal, dan sejenisnya yang lepas dari nilai-nilai sosial.

Buku ini telah menghadirkan dan mengungkap nilai-nilai sosial yang terkandung di dalam ajaran-ajaran Fikih dalam berbagai bidangnya. Berikut ini ringkasan nilai-nilai sosial dalam Fikih dan kandungan maknanya:

1. Nilai suka memperhatikan atau mendahulukan kepentingan atau kemaslahatan umum dibandingkan urusan dan ego pribadi (memanusiakan manusia lain), terdapat dalam ajaran Fikih berupa:

a. Bersuci dengan air mengisyaratkan adanya keikhlasan. Orang yang hatinya ikhlas akan mendahulukan kepentingan umum;

b. *Tayammum* dengan debu ketika tidak ada air atau tidak bisa menggunakan air mengisyaratkan adanya kemudahan dalam Islam. Memberikan kemudahan mengajarkan pesan moral hendaknya mendahulukan kepentingan orang lain;

c. *Takbiratul Ihram* dengan meletakkan pergelangan tangan kanan di atas tangan kiri mengisyaratkan hendaknya menebar kebaikan kepada orang lain, salah satu caranya mendahulukan

kepentingan orang lain di atas kepentingan pribadinya;

d. Posisi *ruku'* dan *sujud* mengajarkan kesadaran rendah diri dan hinanya diri. Kalau seseorang sudah merasa dirinya hina, maka dia akan lebih menghormati orang lain;

e. Imam dianjurkan tidak memanjangkan bacaan surat-surat dan doa dalam Shalat, mengisyaratkan perlunya memikirkan kepentingan makmum sebagai representasi orang lain dan masyarakat;

f. Pelaksanaan Shalat Jum'at, anjuran Shalat berjama'ah, Shalat *istisqa'* yang menganjurkan semua orang dilibatkan meskipun tidak memiliki kepentingan, mengajarkan perlunya solidaritas sosial dan mendahulukan kepentingan masyarakat luas;

g. Doa-doa dalam *tasyahhud* yang turut mendoakan orang lain dan menutup Shalat dengan salam menoleh ke kanan-kiri mengisyaratkan hendaknya memperhatikan kepentingan orang lain;

h. Ajaran memerdekakan budak sebagai salah satu bentuk pembayaran *kafarat* atas pelanggaran-pelanggaran hukum merupakan bentuk memanusiakan manusia.

2. Nilai suka menolong/membantu/berderma kepada orang lain atau untuk kemaslahatan umum, terdapat dalam ajaran Fikih berupa:

a. Perintah Zakat, Infaq, Shadaqah, Wakaf, berkurban, , semuanya mengajarkan agar membantu orang lain;

b. Pembayaran *kafarat* (denda) atas pelanggaran hubungan seksual suami-istri pada siang Ramadan dan pelanggaran saat sedang *ihram* Haji salah satunya berupa memberi makan orang miskin, mengajarkan indahnya memikirkan orang lain dengan berbagi kebahagiaan dengan orang lain;

*c*. Adanya berbagai macam bentuk *walimah* (*arusy*, *khitan*,

*wakirah*) dengan menyembelih hewan untuk menjadi suguhan makanan juga bentuk ajaran berbagi kebahagiaan dengan orang lain;

d. Adanya berbagai macam akad dalam *mu'amalat* yang esensinya membantu orang lain, seperti akad *murabahah, mudarabah, hiwalah, kafalah, muzara'ah,* dan *musaqah*.

3. Nilai larangan perbuatan yang merugikan kepentingan orang lain atau masyarakat luas, terdapat dalam ajaran Fikih berupa:

a. Larangan menghasilkan harta benda secara culas, curang dan tidak jujur dalam jual beli dan *mu'amalat* lain secara luas;

b. Larangan merokok di tempat umum;

c. Larangan *khitbah* (meminang) pada saat perempuan pada masa *iddah* atau larangan meminang perempuan yang sedang dalam pinangan laki-laki lain.

Semua ajaran di atas menekankan pentingnya nilai sosial yang dikandung dalam ajaran Fikih yang selama ini belum dikupas sehingga tidak tampak nilai-nilai tersebut.

## DAFTAR PUSTAKA


‘Abd al-Ḥāmid, ‘Abd al-Mājid. *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmi*. Maghrib: Dār al- Āfāq al-Jadīdah, 1994.

‘Abdullāh b. al-Muqaffa’. *Risālah Ibn al-Muqaffa’ fī al-Ṣaḥābah*. Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1989.

‘Abdurrahmān bin Khaldūn. *Muqaddimah*. Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1993.

‘Ali Ḥaydar. *Durar al-Hukkām Syarḥ Majallah al-Aḥkām al-`Adliyyah*, Jilid I. Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.th..

‘Awdah, `Abdul Qādir. *al-Tasyrī` al-Jinā'i al-Islāmi Muqāranan bi al-Qānūni al-Wad'iy*, Juz I, II. Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1992.

Abdul Ḥāmid, Muḥsin. *Tajdīd al-Fikr al-Islāmi*. T.Kt.: Dār al-Sahwah, t.th.

Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in God`s Name Islamic Law, Authority, and Women*. England: Oneworld Publications, 2001.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Kairo: Sīna li al-Nasyr, 1994.

Al-Asbahiy, Mālik b. Anas *Al-Mudawwanah al-Kubrā,* Juz II. Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.th.

Al-‘Adawi, Muhammad Ahmad. *Miftah al-Khitabah wa al-Wa’dh*. Beirut: Dar al-Ra’ide al-‘Arabi, 1986.

Al-`Ālim, Yūsuf Ḥāmid. *Al-Maqāṣid al-`Āmmah li al-Syarī`ah al-Islāmiyyah*. Riyād: al-Dār al-`Ālamiyyah li al-Kitāb al-Islāmiy, 1994.

Al- Āmidi, Abī al-Ḥasan `Alī b. Abī `Alī b. Muhammad. *Al-Iḥkām fi Usul al-Aḥkām,* Juz I dan II. Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.th.

Al-Asyqar, ‘Umar Sulaymān. *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmiy*. Kuwait: Maktabah al-Falāḥ, 1982.

Al-‘Aqqad, ‘Abbas Mahmud. *Haqaiq al-Islam wa Abatil Khusumuh*. Beirut: Dar al-Qalam, 1966.

Al-Biqa`iy, Burhanuddin Abi al-Hasan Ibrahim b. `Umar. *Nudhum al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar,* Juz II. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.th.

Al-Bukhari, Muhammad b. Isma`il b. Ibrahim. *Sahih al-Bukhari*. Riyad: Dar al-Salam, 1997.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *al-Mustashfa min `Ilm al-Ushul*, Juz II. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

_____. *Ihya’ `Ulum al-Din,* Juz II. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

Al-Ghazali, Al-Syaikh Muhammad. *Kaifa Nata`amal Ma`a al-Qur'an*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1999.

_____. *Hadha Dinuna*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1977.

Al-Haytami, Syihābudin b. Ḥajar. *Tuḥfah al-Muḥtāj bi Syarḥ al-Minhāj*, Juz IX. Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1996.

Al-Jawziyyah, Ibnu Qayyim. *I`lam al-Muwaqqi'in `an Rabb al-`Alamin*. Beirut: Dar al-Fikr, 1977.

Al-Jaziri, `Abdurahman. *Kitab al-Fiqh `ala al-Madzahib al-Arba’ah*, Juz V. Kairo: Dar al-Bayan al-`Arabi, t.th.

Al-Jurjawi, ‘Ali Ahmad. *Hikmah al-Tasyri’ wa Falsafathu*. Jeddah: Al-Haramayn, t.th.

Al-Juwaini, imam al-Haramain Abi al-Ma’ali. *Giyas al-Umam*

*fi al-Tiyas al-Zulam*. Iskandariyah: Dar al-Da'wah, t.th.

Al-Kalabi, Ibnu Juzay. *Al-Qawanin al-Fiqhiyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1998.

Al-Kāsāni al- Ḥanafī, Abī Bakr b. Mas'ūd. *Kitāb Badā'i` al-Ṣanā'i` fi Tartīb al-Syarā'i`,* Juz III. Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1997.

Al-Khaṭīb, Ḥasan Aḥmad. *Al-Fiqh al-Muqāran*. Kairo: Dār al-Ta'lif, 1957.

Al-Khuḍari Bik, Muḥammad. *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmi*. Kairo: al-Tijariyah, t.th.

Al-Malibari, Zainudin bin Ali. *Hidayah al-Adzkiya'*. Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, t.th.

Al-Marghinānī, Abi al- Ḥasan 'Alī b. Abī Bakr b. 'Abd al- Jalīl. *Al-Hidāyah Syarh Bidāyah al-Mubtadī*. Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1990.

Al-Mawardi. *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th..

Al-Musawī, `Abd al-Husayn Syaraf al-Dīn. *Al-Naṣ wa al-Ijtihād*. Najf: al-Najf, 1956.

Al-Nabhān, Muhammad Fāruq. *Al-Madkhal li al-Tasyrī` al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Qalam, 1981.

Al-Nadwi, `Ali Ahmad. *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1986.

Al-Nawāwiy. Abī Zakariyyā Muḥyiddīn b. Syaraf. *Al-Majmū' Syarḥ al-Muhadhdhab*.Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.

Al-Qaradawi, Yusuf. *Fiqh al-Zakat*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1991.

_____. *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*. Al-Dar al-Bayda':

Dar al-Ma`rifah, t.th.

_____. *Fiqh al-Siyam*. Beirut: Dar al-Sahwah, 1991.

Al-Qazwini, Abi `Abdillah Muhammad b. Yazid. *Sunan Ibnu Majah,* Juz II. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

Al-Sadr, Muhammad Baqir. *Al-Iqtisad*. Suriyah: Dar al-Ma'arif, 1991.

Al-Sarakhsiy, Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahl. *Usul al-Sarakhsiy*, Juz I dan II. Kairo: Dar al-Kitab al-`Arabi, 1372.

Al-San'ani, Muhammad bin Isma'il. *Subul al-Salam Syarh Bulugh al-Maram min Adillah al-Ahkam,* Juz II. Mesir: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.th.

Al-Syāfi'i, Muhammad b. Idris. *Al-Umm*. Beirūt: Dār al-Fikr, 1990.

_____. *Al-Risalah, tahqiq* Muhammad Syakir. Beirut : Dar al-Fikr, t.th.

Al-Syaukani, Muhammad ibn `Ali ibn Muhammad, *Nail al-Authar,* Juz V, Dar al-Jil, Beirut, 1973.

Al-Wahidi, al-Naisaburi, Abi al-Hasan `Ali b. Ahmad. *Asbab al-Nuzul*. Beirut: Dar al-Fikr, 1991.

Al-Yasa` Abubakar. *Ahli Waris Sepertalian Darah*. Jakarta: INIS, 1998.

Al-Zarqā', Muṣṭafā Aḥmad. *al-Madkhal al-Fiqh al-'Ām,* Juz I. Damaskus: al-Adib, 1967-1968.

Al-Zuhayli, Wahbah. *Usul al-Fiqh al-Islami,* Juz II. Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.

_____. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1989.

Al-Zuḥayli, Muḥammad Mustafā. *Wasāil al-Ithbāt fi al-Syari'ah al-Islāmiyyah fi al-Mu'āmalat al-Madaniyyah wa al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah*, Juz I. Damaskus: Dār al-Bayān, 1982.

Amīn, Aḥmad. *Fajr al-Islām*. Mesir: Dār al-Nahdah al-`Arabiyah, 1975.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation*. New York: Syracuse University Press, 1991.

Anderson, J.N.D. *Law Reform in the Muslim World*. London : the Athlone Press, 1976.

Ash Shiddieqy, Hasbi. *Pengantar Ilmu Fikih*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999.

Asy-Syathibi. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, Juz. II. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Azizy, A. Qodri. *Eklektisisme Hukum Nasional Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Baderin, Mashood A. *International Human Rights and Islamic Law*. New York: Oxford University Press, 2003.

Coulson, N.J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.

_____. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

Denzin, Norman K. and Lincoln, Yvonna S. (*ed.*). *Handbook of Qualitative Research*. New Delhi: SagePublications, t.th.

Engineer, Asghar Ali. *Islam and Liberation Theology*. New Delhi: Sterling Publishers, 1990.

Esposito, John L. (*ed*). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. II. New York: Oxford University Press, 1991

Faruki, Kemal A. *Islamic Jurisprudence*. Delhi: Adam Publishers & Distributor, 1994.

Fauzi, Moh. *Sejarah Sosial Fikih*. Semarang: Walisongo Press, 2017.

_____. *The Quasi Reform of Islamic Law: A Study on Legal Methodology of Mahmud Shaltut, Advance Science Letters*, Volume 24, Number 1, January 2018, pp. 413-416.

_____. "Humanisasi Hukum Pidana Islam: Kajian tentang Perzinaan dan Qadhaf", *NURANI Jurnal Kajian Syari'ah dan Masyarakat, Volume 6, Nomor 2, Desember 2006*, hlm. 189-206.

_____. *Penguatan Standar Isi Pembelajaran pada Prodi Sosiologi FISIP (Integrasi Muatan Nilai Sosial dalam Mata Kuliah Ilmu Fikih)*, Laporan Penelitian Individual, Semarang: LP2M UIN Walisongo, 2018.

_____. *Filantropi di IAIN Walisongo Semarang (Studi atas Unit Pengumpul Zakat)* (Semarang: Laporan Penelitian Pusat Penelitian IAIN Walisongo, 2010.

_____. *Fatwa MUI tentang Hukum Rokok (Analisis Ushul Fikih)* (Semarang: Laporan Penelitian Pusat Penelitian IAIN Walisongo, 2009).

_____. *Jurnal Penelitian WALISONGO, Vol. XIX, Nomor 1, Mei 2011*, hal. 51-65.

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theory an Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University press, 1997.

Hasan, Ahmad. *The Early Development of Islamic*

*Jurisprudence*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1994.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam the Classical* Age, Vol. I. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtashid*, Juz II. Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, t.th.

Ibnu `Ābidin, Muḥammad Amin. *Ḥasyiyah Radd al-Muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār fī Syarḥ Tanwīr al-Absār*, Juz IV. Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1994.

Ibnu Ḥazm, Abū Muhammad `Ali b. Ahmad b. Sa`id. *Al-Muḥallā bi al-Āthār*. Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.th.

Ibnu Juzayy al-Kalabiy. *Al-Qawānīn al-Fiqhiyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1998.

Ibnu Mandhur, Muhammad b. Mukarram al-Anshari. *Lisan al-`Arab*, Juz XIV. Kairo: al-Muassasah al-Mishriyyah, t.th..

Ibnu Qudāmah, al-Maqdisi al- Ḥanbalī, Muḥammad. *Al-Mughnī*. Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.th.

Ibnu Rusyd. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*. Semarang: Toha Putra, t.th.

Ikhwan Sam, dkk. *Ijma' Ulama Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se Indonesia III Tahun 2009.* Jakarta: MUI, 2009.

'Imarah, Mustafa Muhammad. *Jawahir al-Bukhari*. Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1371 H.

Lindholm, Tore and Vogt, Kari. *Islamic Law Reform and Human Rights Challenges and Rejoinders*. Oslo: Human Rights Publications, 1993.

Lubis, Nur Ahmad Fadhil. *A History of Islamic Law in Indonesia*. Medan: IAIN Press, 2000.

Madkūr, Muḥammad Salām. *Al-Ijtihād fī al-Tasyrī` al-Islāmi*. Tsarwat: Dār al-Nahḍah al-`Arabiyyah, 1984.

Maḥmaṣānī, Ṣubḥi. *Al-Awḍā' al-Tasyrī'iyyah fī al-Duwal al-'Arabiyyah Māḍīhā wa Ḥāḍiruhā*. Beirūt: Dār al-'Ilm li al-Malāyīnī, 1981.

Mayer, Ann Elizabeth, "The Shari`ah: A Methodology or a Body of Substantive Rules?", dalam, Nicholas Heer

(*ed.*), *Islamic Law and Jurisprudence*. Seattle: University of Washington Press, 1990.

Mudzhar, M. Atho.' *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif,* edisi III. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.

Mursyidi. *Akuntansi Zakat Kontemprer*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003.

Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law The Methodology of Ijtihad*. Selangor: The Other Press, 2002.

Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Islamic Jurisprudence*. Selangor: The Other Press, 2003.

Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi.

Permenristekdikti Nomor 32 Tahun 2016 tentang Akreditasi Program Studi dan PerguruanTinggi.

Permenristekdikti Nomor 44 Tahun 2015 jo. Permendikbud Nomor 49 Tahun 2014 tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi.

Permenristekdikti Nomor 62 Tahun 2016 tentang Sistem Penjaminan Mutu Pendidikan Tinggi.

Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2005.

Qutb, Sayyid. *Al-'Adalah al-Ijtima'iyyah*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.

Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History*. Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994.

Rawwas Muhammad, Qal`ah Ji. *Mausu`ah `Umar bin al-Khottob*. Beirut: Dar an-Nafa'is, 1989.

Roberts, Robert. *The Social Laws of The Qoran*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1977.

Sardar, Ziauddin. *Islamic Futures: the Shape of Ideas to Come*. Selangor: Pelanduk Publications, 1988.

Sabiq, As-Sayyid. *Al-'Aqaid al-Islamiyyah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1992.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. London: Oxford University Press, 1964.

Syahrur, Muhammad. *Al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu`ashirah*. Damaskus: al-Ahali, 1990.

Syaltut, Mahmud. *Al-Islam `Aqidah wa Syari`ah*. Beirut: Dar al-Qalam, 1966.

_____. *Al-Fatawa*. Beirut: Dar al-Qalam, 1966.

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. II. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 38 Tahun 1999 jo. UU RI Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi.

Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang. *Buku Panduan Program Sarjana (S.1) dan Diploma (D.3) Tahun Akademik 2016/2017*. Semarang: UIN Walisongo, 2017.

## BIODATA PENULIS

Dr. Moh. Fauzi, M.Ag

Lahir di Kudus 17 Mei 1972. Suami dari Umi Zaidah, S.Ag dan ayah dari M. Barra Idealis Faza, M. Azra Reformis Faza, dan M. Mahir Spiritualis Faza ini menamatkan pendidikannya mulai *Madrasah Ibtidāiyyah* (MI) sampai *Madrasah `Āliyah* (MA) di *Madrasah Tasywīquṭṭullāb Salafiyyah* (TBS) Kudus.

Setelah lulus MA, dia melanjutkan studi di Fakultas Syari`ah IAIN (sekarang UIN) Walisongo Semarang, lulus Tahun 1996, dan melanjutkan studi S.2 di almamaternya dengan mengambil konsentrasi Pemikiran Hukum Islam, lulus Tahun 2000. Kedua jenjang studi ini diselesaikannya dengan predikat *cumlaude*. Pada Tahun 2009, dia berhasil menyelesaikan Studi S.3 di IAIN (sekarang UIN) Ar-Raniry Banda Aceh dengan predikat kelulusan Ujian Promosi *cumlaude*.

Saat ini, selain sebagai dosen FISIP UIN Walisongo dalam bidang ilmu Hukum Islam (Fikih), dia juga aktif sebagai pegiat, fasilitator dan pendamping dalam pemberdayaan masyarakat terkait isu Gender dan Anak.

Selain itu aktif dalam berbagai organisasi, seperti Pengurus Harian Daerah (PHD) Perkumpulan Keluarga Berencana Indonesia(PKBI) Jawa Tengah, dan Pengurus Badan Koordinasi Taman Pendidikan Al-Qur'an (BADKO TPQ) Provinsi Jawa Tengah.

Karya ilmiah yang sudah dipublikasikan: *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Gender* (Bunga Rampai) (Gama Media Yogyakarta, 2002), *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Gama Media Yogyakarta, 2002), *Islamis Versus Sekularis* (Walisongo Press Semarang, 2008), *Formalisasi Syari`at Islam di Indonesia Problem dan Solusi* (Walisongo Press Semarang, 2009), dan *Sejarah Sosial Fikih* (Walisongo Press Semarang, 2017).

WALISONGO

# ILMU FIQIH SOSIOLOGIS